

A. or. 5220 h

Bayerische Staatsbibliothek



<36645122520012

CONFUCIUS.

TÁ-HIÖ.

177

G

CONFUCIUS.

TÁ-HIÖ.

DIE
ERHABENE WISSENSCHAFT.

AUS DEM CHINESISCHEN

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

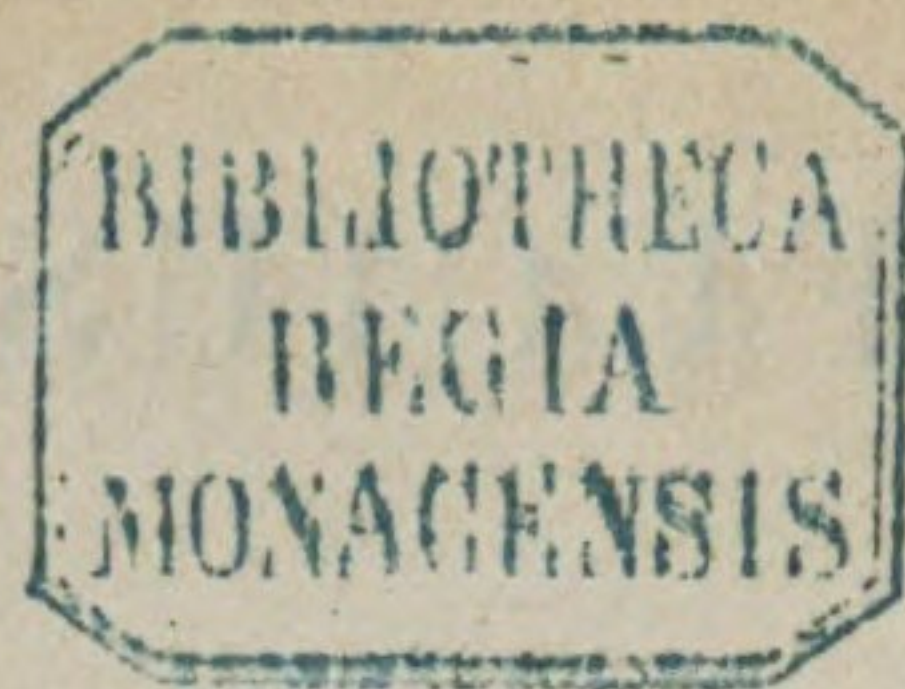
REINHOLD VON PLAENCKNER.



LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

—
1875.



VORWORT.

Wenn ich es wiederholt unternehme, aus dem reichen Archiv der classischen chinesischen Literatur ein Werk ins Deutsche zu übersetzen, so darf ich freudig als ersten Beweggrund die ausnehmend wohlwollende Beurtheilung, die meinem ersten Versuch der Uebertragung des *Taó-tě-kīng* von *Laò-tsè* (1870) zutheil wurde, bezeichnen.

Als zweiter Beweggrund tritt das Ergebniss folgender Betrachtung hinzu:

Als ich die Uebersetzung des *Taó-tě-kīng* beendet hatte, glaubte ich in dem schönen Original das Werk vor mir gehabt zu haben, dem kein anderes chinesisches an Tiefe und Bedeutsamkeit verglichen werden könne; ein an Gehalt weit geringeres Werk aber schien mir weder der grossen Mühe des Uebertragens werth, noch weniger aber war die Zumuthung gerechtfertigt, dem Leser ein zweites Buch vorzulegen, das an Kraft und Würde dem zuvor gegebenen nachstehen sollte.

Aber *Laò-tsè* hatte in mir die Liebe zur chinesischen Philosophie des Alterthums erweckt. Das Alterthum meine ich, welches *Laò-tsè* selbst Alterthum nannte und von dessen Philosophen er im 15. Kapitel sagt:

„Diejenigen, welche in jenen alten Zeiten sich als Gottesgelehrte und Philosophen auszeichneten und einen tiefen Einblick in das geistig Vollkommene und Erhabene hatten, sprachen davon in so tiefgelehrten Ausdrücken und auf so räthselhafte Weise, dass sie wol kaum verstanden werden können.

Da nun jene in ihren derartigen Betrachtungen und in ihrer Ausdrucksweise so schwer verständlich sind, so will ich versuchen, ein Charakterbild von ihnen und der Art und Weise, wie sie sich ausliessen, zu entwerfen. —

Sie waren so vorsichtig, wie einer, der im Winter einen Strom überschreitet.

So bedenklich und mehrdeutig in ihren Reden, wie einer, der fürchtet von seinen Nachbarn belauscht zu werden.

So reservirt wie ein Fremdling.

Auf ihre Aussprüche kann man sowenig fassen, wie auf schmelzendes Eis.

Kernig wie die Ureinlichkeit selbst, und doch tief wie ein Abgrund und — unklar wie trübes Wasser.

Wie man aber trübes Wasser dadurch, dass man es ruhig stehen und die Trübung sich setzen lässt, klar werden lassen kann, so kann man

auch durch Ruhe und Geduld und Zeit ihre Meinung nach und nach klar ans Licht treten lassen.“ —

Der Ausspruch — „kernig wie die Urein-
fachheit selbst und doch tief wie ein Abgrund“
— aus dem Munde eines so gewaltigen Mannes
wie *Laò-tsè* musste mit Bestimmtheit erwarten
lassen, dass in den Werken derer, die lange vor
ihm waren, etwas mehr und etwas Besseres zu
finden sei, als das, was den Männern des We-
stens bisjetzt geboten worden.

Nun ist aber von Confucius bekannt, dass
er die Werke der Alten gesichtet und gelichtet,
dass er die Doctrin der Alten zu der seinigen
gemacht hat.

Danach musste, da das Verständniss der Al-
ten seinem klaren und klärenden Geiste, seiner
Ruhe und Ueberlegung gewiss nicht abgesprochen
werden kann, in seinen Werken, die demnach
doch ein Spiegel der Alten sind — „eine ker-
nige Doctrin gleich der Urein-
fachheit selbst“ ge-
funden werden.

Wie kommt es dann, dass die für uns ver-
ständlichen Uebersetzungen, deren es doch eine
hinreichende Anzahl verschiedener Sprachen gibt,
uns so wenig begeistern, so wenig für sich ein-
nehmen?

Es erscheint in denselben zwar hier und da
eine treffliche logische Schlussfolgerung, ein gewal-
tiger Ausspruch, eine erhabene Sentenz; zwischen-
durch aber auch weniger Erhabenes und weniger

Geregeltes, sodass dem Ganzen der Zusammenhang fehlt, die Einheit vermisst wird und eben das, was wir zuerst finden wollten, die kernige Ur-einfachheit, bleibt dem Werke versagt, die Sprache erscheint trotz der Bilder ohne poetischen Schwung, und kommt man endlich zum Schluss, so vermisst man die Abrundung zu einer durchdachten Einheit.

Wie kommt das? Das kann, wie gesagt, nicht daran liegen, dass Confucius selbst die Alten nicht verstanden und deshalb unklar und unrichtig übersetzt hätte; es kann nicht daran liegen, dass dem Confucius und seinen Schülern das Redner- und das Sprachtalent gefehlt, nicht daran, dass er selbst, der Weise, einen faden und barocken Stil geschrieben hätte. Wie wäre es sonst möglich gewesen, dass Confucius hätte der Lehrer werden können von mehreren hundert Millionen Menschen, wie wäre es möglich gewesen, dass seine Schriften für nahezu unübertrefflich geschätzt werden konnten, und eine Zeit hindurch, die nach Jahrtausenden zählt?

Wenn ich nun nochmals frage, wie kommt das? so kann die Antwort nur lauten:

Entweder daher, dass die Schriften des Confucius jetzt und im fernen Westen nicht verstanden werden, oder vielleicht auch, weil sie nicht vollkommen verstanden werden können.

Es trifft in der That beides zu. Die Schriften des Confucius werden nicht durchaus verstanden, und sie können auch ohne Commentar

nicht verstanden werden. Für beide Behauptungen will ich die Gründe angeben, und beide entlehne ich den Ausführungen eines gelehrten Chinesen.

Kō, wie er sich nennt, *Kō-tsè*, wie man ihn Anstands halber nennen müsste, ein geborener Chinese, der in Paris seine Ausbildung erhalten, gibt die Gründe in den „Mémoires concernant l'histoire, les sciences etc. des Chinois“, Theil I.

Er sagt zunächst S. 19:

„Die *Kīng* (die classischen Bücher) und die authentischsten Monumente des Alterthums, die an und für sich nicht allein wegen des Lakonismus unserer Sprache und wegen der Hieroglyphenähnlichkeit unserer Schriftzeichen, wie auch wegen der weit zurück liegenden Zeit, von der sie sprechen und wegen der Tiefe der Doctrin, die sie enthalten, sehr schwer zu verstehen sind, sind fürchterlich verdorben, verdunkelt und verworren gemacht worden durch die Zusätze und die Commentare derjenigen, welche sie zu exploriren versucht haben.“

Wenn ich hinzufüge, dass die Commentatoren des Confucius nach Tausenden zählen und selten miteinander übereinstimmen, so wird der harte Ausspruch nicht entkräftet.

Kō-tsè sagt ferner, S. 312, Note f zu S. 282:

„*Lieou-eûlh-tchi* sagt ausdrücklich: „Wir (die Chinesen selbst) finden den Sinn sehr vieler Stellen der *Kīng* deshalb nicht wieder, weil wir den

metaphorischen Sinn sehr vieler Schriftzeichen nicht mehr kennen.“

Für die andere Behauptung, dass die Schriften des Confucius, wenn auch streng richtig übersetzt, ohne Commentar nicht verstanden werden können, ist der Grund darin zu suchen, dass die Schriften des Confucius sehr oft ein kurzes Citat aus dem *Sch̄y-kīng* (Liederbuch) und *Schū-kīng* (Geschichtsbuch) enthalten, welches Citat nur dann vollständig verstanden und als richtig angewendet erkannt werden kann, wenn die begleitenden Umstände, unter denen das Citat in den angeführten Büchern auftritt, bekannt sind.

Die Schriften des Confucius setzen also eine Bekanntschaft mit den classischen Büchern des Alterthums, deren Wiederhersteller er ist, voraus, ganz besonders mit den beiden genannten, dem *Sch̄y-kīng* und *Schū-kīng*, und zwar eine so genaue und präzise, wie sie wol bei keinem Gelehrten der Welt — ausserhalb China — getroffen wird. Dieser Umstand lässt den Commentar unerlässlich erscheinen, um das auszufüllen, was dem Fremden als Lücke erscheint.

Dies sind die Schwierigkeiten, die sich entgegenthürmen, und sie scheinen nicht vollständig beseitigt werden zu können, insofern die erstern von den Chinesen selbst für unüberwindlich gehalten werden. Die dreisten Springer aber, die, ohne die Schwierigkeiten vorsichtig und mühevoll zu beseitigen, über die Hindernisse hin-

wegsetzten, schufen eben Uebersetzungen, welche ebenso wol die Autoren selbst, wie deren Leser unbefriedigt liessen, indem sie die Doctrin des grossen Meisters zu einer Sammlung von Gemeinplätzen, unverständlichen Redensarten und unzusammenhängenden Sentenzen machten, und eben dadurch auch den erhabenen Geist des Confucius so umgestalteten, dass man statt seiner „im Grunde nur der Herren eigenen Geist“ ersah.

Rasch bildete sich das Vorurtheil, welches im Laufe der Jahrhunderte sich westwärts so tief eingewurzelt und verästelt hat, dass es schwer, sehr schwer auszurotten ist.

Eingewurzelt? Dies Beiwort für „Vorurtheil“ genügt nicht, denn um eingewurzelt zu sein, müsste ja Boden dafür, irgendein Grund dafür da sein, der oft, und hier durchaus fehlt. Nein, Vorurtheil ist nicht mit einer Pflanze, die auf sicherem Boden steht, zu vergleichen. Vorurtheil ist ein Hirngespinnst, das herausschoss wie ein Giftpfeil aus dem Munde oder der Feder, zum furchtbaren Parasitenpolyp wurde, der den Betroffenen umstrickt, ihm sein Bestes, Ehre, Ruhm und Namen zerfrisst und jeden, den er einmal umfasst hat, in den Staub zerrt.

Und so ist's mit Confucius geschehen; das will ich nur an einem Beispiel, aber einem eclatanten Beispiel, erweisen.

Den Sinologen ist die grosse chinesische Grammatik des Mr. Marshman bekannt, welche

dieser im Jahre 1814 unter dem Titel „Clavis-sinica“ herausgab. Als Anhang derselben gibt er das *Tá - Hiö* mit einer Uebersetzung seines Sohnes.

Diese Uebersetzung hat unter andern einen den Sinn entstellenden Fehler. Der Anfang des 16. Kapitels wird folgendermassen übersetzt:

„Das, was der Weise gesagt hat in Bezug auf die Gedanken und Begierden unserer Seele, ist dieses: Betrügt euch nicht selbst in Bezug auf Laster und Tugend; haltet das erstere für einen übeln Geruch und verabscheut es ebenso wirklich, wie einen Gestank, und ergötzt euch an der Tugend, wie an einer schönen Farbe. Das ist das Gefühl, welches die Selbstzufriedenheit bewirkt.“

Diese Uebersetzung erkennt Mr. Marshman father als die richtige, denn er gibt folgende ironische Note hinzu, für die er sich verantwortlich nennt:

„Hier kommen wir denn auf die Seele dieses ethischen Systems, welches einzig und allein von dem Princip ausgeht, dass Erkenntniss (knowledge) hinreichend sei, um den Geist zu erneuern. Diese Erkenntniss wird nun als erreicht vorausgesetzt und, indem Laster und Tugend in ihrem Verhältniss zum menschlichen Leben betrachtet werden, wird als nächste Anweisung gegeben, dass man das Laster wie einen übeln Geruch und die Tugend wie eine schöne Farbe zu betrachten habe, und dass man die Gefühle in Be-

zug auf die beiden in Uebereinstimmung mit jenen Ideen cultiviren soll, mit andern Worten, wir sollen das Laster als ein unsere Würde Verletzendes, die Tugend als einen schönen Anreiz betrachten. Die angewendeten Bilder — ein widerlicher Geruch, eine schöne Farbe — kennzeichnen hinlänglich die oberflächliche Natur des Systems, und so muss in der That jedes ethische System sein, welches einen heiligen und das Herz erforschenden Gott ausschliesst.“

Leider begnügt sich Mr. Marshman father nicht mit dieser Note. Sie wird ihm Veranlassung, in der Vorrede die Moral und Doctrin des Confucius bis in alle Ewigkeit zu verdammen. Er sagt S. XV:

„Dies kleine Werk, das *Tá-Hiö*, enthält in der That den Kern chinesischer Ethik. Es wird vorausgesetzt, dass das Erkenntnissvermögen durch den Einfluss der Leidenschaften wie ein Spiegel befleckt und verdunkelt worden, und daher durch die Prüfung der Dinge, welche innerhalb der Fassungskraft des Geistes sind, wieder erhellt werden kann. Diese Prüfung setzt eine Person nach der Ansicht des chinesischen Moralisten in den Stand, die Begriffe der Dinge zu rectificiren, da sie dahin geführt wird, das Laster mit dem Abscheu zu betrachten, den man bei einem widrigen Geruche fühlt, und die Tugend mit der Freude, die wir beim Anblick einer schönen Farbe fühlen etc.

Der Baugrund, auf dem dieses Tugendge-

bäude errichtet worden, ist schwach genug, was ja der Fall sein muss bei einem System, welches das moralische Uebel als eine so triviale Sache behandelt und eine Gottheit vollständig ausschliesst, ebenso wol als Gegenstand kindlicher Furcht wie als Erleuchtung des Geistes.“

Und dies Verdammungsurtheil, dieser Vorwurf der Hohlheit und Flachheit der Moral, den nun schon Tausende und aber Tausende nachgebetet haben, ist einzig und allein auf die fehlerhafte Stelle in der Uebersetzung des Mr. Marshman son gegründet, die der Vater hier (nicht immer) als richtig adoptirt und durch sie das anathema sit ausspricht.

Die Stelle hat einen weit andern Sinn. In dem bezüglichen Paragraphen kommt ein Schriftzeichen, das Tugend oder Laster bedeuten könnte, nicht ein einziges mal vor. Dem Meister Confucius oder seinem Schüler *Tsêng-tsè* daraufhin Flachheit anzudichten, ist nicht recht. Der Sinn der Stelle ist (s. S. 213) der folgende:

„Wenn (von Confucius) gesagt wurde, man solle wahr und lauter in seinen Intentionen, seinen innersten Gedanken sein, so heisst das: — Man soll sich nicht selbst so täuschen, wie uns etwa ein unangenehmer Geruch sofort verhasst ist, wie uns ein schönes Aeussere sofort gefällt, das heisst also, man soll auf sich selbst achten (sich nicht durch Sinnestäuschungen irreführen lassen).“

Das ist etwas ganz anderes, als was Mr.

Marshman son sagt, und ich meine, *Tsêng-tsè* hat richtig, tief und schön gedacht.

Das ist's ja, was uns erst die Möglichkeit gibt, klar und wahr in unsern innersten Gedanken sein zu können, wenn wir gelernt haben, uns nicht vom Aussenschein täuschen und betrügen zu lassen. Kann es denn auffallen, dass *Tsêng-tsè* zur Veranschaulichung einen Contrast gewählt hat, dessen eine Seite *la foule des hommes* unwillkürlich abstösst, dessen andere Seite ebenso unwillkürlich die nicht tiefer nachdenkende Menge anzieht?

Und auf diese schwach übersetzte Stelle baut Mr. Marshman father ein ganzes Verdammungssystem, dem er endlich noch den Stempel des Atheismus und Materialismus aufdrückt, wozu kein Grund vorliegt. Denn Mr. Marshman son übersetzt sogar selbst einmal Kap. 10, §. 5:

„Before the monarchs of the Syang dynasty
became degenerate,

Their conduct might be compared with that
of the Supreme.“

Unter „the Supreme“ ist doch wol das höchste Wesen zu verstehen, also selbst in dieser Uebersetzung wird die Tugend des Menschen als eine Annäherung an Gott declarirt; das ist doch etwas mehr als a beautiful colour, als schöne Farbe.

Wie ungerechtfertigt das Verdammungsurtheil des Vater Marshman ist, will ich noch an einer andern Stelle nachweisen:

Mehrere chinesische Commentatoren halten das 5. Kapitel des *Tá-Hiö* für theilweise verloren gegangen, und der Gelehrte *Tschhâng-tsè* gibt dafür (ob überflüssig oder nicht, ist an dieser Stelle nicht zu erörtern) einen sehr schönen Zusatz, in welchem unter andern die tiefe, geistreiche und nichts weniger als materialistische oder atheistische Stelle vorkommt:

„Denn die Menschenseele ist absolut geistig und hat als solche sicherlich Intelligenz an und für sich.“

Diesen Gedanken hat Mr. Marshman son nicht begriffen, und übersetzt daher sehr common-place-like:

„For a man's reason is undoubtedly equal to the attainment of knowledge“, während Mr. Marshman father dieselbe Stelle S. 481, obschon auch nicht correct, doch ganz anders und wenigstens etwas sinntiefer und sinnreicher übersetzt durch die Worte:

„The rational part of a man cannot but possess knowledge.“

So entstehen Vorurtheile. Wie sie bekämpfen? Nur dadurch, dass man bemüht ist, in den Geist des Confucius einzudringen, und sich angelegen sein lässt, den Sinn seiner Reden so genau als möglich wiederzugeben.

Dieses Bestreben hat mich geleitet, und ich fand Mittel, die Schwierigkeiten, die sich bei Bearbeitung der classischen Schriften des chine-

sischen Alterthums entgegenstellen, wenn auch nicht ganz zu beseitigen, doch theilweise zu ebenen, wenn nicht zu übersteigen, dann doch so weit zu erklimmen, um einen Blick auf das Zauberbild zu gewinnen, das Confucius jenseit der Schranken entrollt hat.

Durch folgende Betrachtungen habe ich Aufschluss erstrebt:

1) Wenn die Doctrin des Confucius durch die Zusätze der Commentatoren verdunkelt wird, so müssen jene chinesischen Commentatoren beiseite gelassen werden.

In China kann zwar jedermann sämtliche classischen Bücher commentiren, seit uralten Zeiten aber besteht das Gesetz, dass an den Originalen selbst nie corrigirt werden darf, und wenn dennoch ein Zusatz Allerhöchsten Orts erlaubt wird, so ist dieser nur in sehr kleiner Schrift hinzuzufügen, sodass das Original deutlich absticht. Jedenfalls sind daher die durch die Akademie (*Hān-līn*) besorgten Originaltexte den verwirrenden chinesischen Commentaren weit vorzuziehen.

2) Wenn *Lieou-eûh-tchi* sagt: „Wir finden den Sinn sehr vieler Stellen der classischen Bücher nicht wieder, weil wir den metaphorischen Sinn mehrerer Schriftzeichen nicht mehr kennen“ — so ist dies allerdings das grösste und am schwersten wiegende Bedenken. Aber dennoch findet sich zuweilen auf indirectem Wege der richtige Sinn der fraglichen Schriftzeichen, wenn

man davon ausgeht, dass Confucius und seine Schüler verständig, im Zusammenhang, in einem Fluss und Guss und durchdacht geschrieben haben müssen.

Wenn aber ein chinesischer Commentator die richtige Bedeutung eines solchen Ausdrucks nicht kennt und nicht zu finden weiss, so hilft er sich damit, dass er in seinem Commentar für ein und dasselbe Schriftzeichen verschiedene Bedeutungen gibt.

Diese Verschiedenheit, die wir bei einiger Aufmerksamkeit in den chinesischen Commentaren ungemein häufig finden, ist das Kriterium dafür, dass der betreffende Erklärer den wahren Sinn nicht erkannt hat.

Im vorliegenden Werke des Confucius ist die *mîng-tě* (vorläufig etwa verklärte oder himmlische Tugend) einer jener Ausdrücke, die einen tiefen, metaphorischen, oft missverstandenen Sinn haben, und dieser Ausdruck nimmt sowol an sich, als auch in seiner umfassender sich gestaltenden, gewissermassen potenzirten Bedeutung eine so hervorragende Stelle ein, dass man ohne Rückhalt sagen kann, das *Tá-Hiö* des Confucius — die erhabene Wissenschaft — könnte treffend *Mîng-tě-kîng*, d. h. das Buch von der *mîng-tě*, von der himmlischen Tugend, benannt werden. Confucius und sein Schüler *Tsêng-tsè* haben dieser *mîng-tě* oder himmlischen Tugend einen sehr ähnlichen Charakter verliehen, wie *Laò-tsè* der *Taó-tě* oder göttlichen Tugend in seinem *Taó-tě-kîng*.

Und die Uebereinstimmung ist so gross, dass ich hiermit den Hauptgedanken, der das Ganze beherrscht, gefunden zu haben glaube.

Aber auch ein neuerer Gelehrter gibt Aufschluss. Julius Klaproth, der in seinem „Supplément au Dictionnaire chinois par De Guignes“ eine „Liste des caractères d'une signification opposée“ gibt, von der er selbst sagt, dass dieselbe zum Verständniss chinesisch-philosophischer Schriften fast unentbehrlich ist, und ich wundere mich, dass andere neuere Uebersetzer seine geistreichen Definitionen so gänzlich ignorirt haben, da nur durch diese manche von den Schwierigkeiten überwunden werden können, von denen *Lieou-eûlhtchi* (ad 2) schreibt.

Was endlich die andere Behauptung betrifft, dass die confucianischen Schriften, wenn auch richtig übersetzt, doch ohne Commentar nicht verstanden werden können, so erhalte ich die aufrecht und ich habe deshalb einen Commentar beigegeben, der die Umstände, unter denen die geschichtlichen und poetischen Citate ursprünglich entstanden sind, dann erklärt und nachweist, wenn ohne diesen Nachweis das Verständniss getrübt erscheint.

Der zweite Beweggrund, weshalb ich ein classisch-chinesisches Werk abermals ins Deutsche übertragen habe, ist also, kurz gesagt, aus der Ueberzeugung entsprungen, dass das *Tá-Hiö* des Confucius eine herrliche, gottinnige Doctrin enthält, die würdig ist, der im *Tao-tě-kīng* des *Laò-*

tsè enthaltenen an die Seite gesetzt zu werden. Wenn aber zwei Männer von hohem Geist, ob- schon von verschiedenen Anschauungen ausgehend und ganz unabhängig voneinander operirend, das- selbe hohe Thema — die himmlische Tugend — behandeln, so werden ihre Werke da, wo sie übereinstimmen, den Kern der Urwahrheit und sublimen Ureinlichkeit zeigen.

Die Uebereinstimmung beider chinesischen Phi- losophen in ihrem innersten Wesen nachzuweisen bin ich bemüht gewesen, und meine grösste Ge- nugthuung würde sein, wenn es mir gelungen sein sollte, dies ausreichend gethan zu haben.

BRESLAU, im November 1874.

R. VON PLAENCKNER.

· I N H A L T .

	Seite
Vorwort	v
Vorwort des Gelehrten <i>Tshhîng-tsè</i>	1
Hauptkapitel	3

Explication.

Erstes Kapitel	109
Zweites Kapitel	123
Drittes Kapitel	140
Viertes Kapitel	181
Fünftes Kapitel	196
Sechstes Kapitel	213
Siebentes Kapitel	232
Achtes Kapitel	239
Neuntes Kapitel	245
Zehntes Kapitel	276

TABLE

100	100
101	101
102	102
103	103
104	104
105	105
106	106
107	107
108	108
109	109
110	110
111	111
112	112
113	113
114	114
115	115
116	116
117	117
118	118
119	119
120	120

TÁ-HİÖ.

DIE ERHABENE WISSENSCHAFT.

VORWORT DES GELEHRTEN

TSCHHÎNG-TSÈ.

Der Gelehrte *Tschhîng-tsè* sagt:

„Das *Tá-hiö* — die erhabene Wissenschaft — ist das Testament des Confucius und seiner Jünger, die Grundlage jeglicher Erkenntniss, und die Eingangspforte zur Tugend.

Die Jetztzeit mag daraus ersehen, welchen Werth die Alten auf jene erhabene Wissenschaft legten, indem sie dieses Buch als erstes hinstellten, dem Inhalt dieser Schrift vollen Glauben und volles Vertrauen schenkten und die Gespräche des Confucius — die *Lün-yü* — und die Ausführungen *Méng-tsè's* erst in zweiter Reihe dieser Schrift folgen liessen.

Wer das Buch studirt, wird denn auch zuversichtlich aus demselben (wahre) Erkenntniss schöpfen und wird somit wol kaum im Irrthum bleiben können.“

HAUPTKAPITEL.

KHÔNG-TSÈ'S EIGENE WORTE.

§. 1. Die Fundamente der erhabenen Wissenschaft sind:

- 1) Die himmlische Tugend in ihrer ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit in sich herstellen.
- 2) Die umfassendste Menschenliebe.
- 3) Das feste Verharren im höchsten Gut.

(*Tschhîng-tsè* sagt, dass unter Menschenliebe hauptsächlich ein Bessern und ein Erneuern des Menschen zu verstehen sei.)

BEMERKUNGEN.

Der wahre Freund geordneten Nachdenkens und selbständiger Erkenntniss wird aus dem Inhalt der drei Sätze und ihrer Aufeinanderfolge sofort ersehen, dass die erhabene Wissenschaft, die Confucius meint, der Theil der Philosophie ist, den auch wir, weil er das höchste Gut einschliesst, die erhabene Wissenschaft nennen könnten. Ich meine die Ethik.

Denn fassen wir die genannten Fundamente so kurz als möglich in Schlagwörter zusammen, setzen wir also, für Das Wiederherstellen der himmlischen Tugend in ihrer Reinheit und Vollkommenheit „Tugend“; für

Die umfassendste Menschenliebe „oberste sociale Pflicht“; für

Das feste Verharren im höchsten Gut — dieses letztere, „das höchste Gut“,

so haben wir die drei Begriffe — Tugend, Pflicht und höchstes Gut, — die von Sokrates an, den man bisher als ersten Gründer der Ethik betrachtete, der sie als zweite Person in das Reich der Philosophie eingeführt hat, bis jetzt mit wenigen und trotz Schleiermacher und Herbart, füge ich hinzu, unwesentlichen Ausnahmen, als die Fundamente der Ethik betrachtet worden sind; und, solange es eine Ethik und eine der höchsten sittlichen Vervollkommnung zustrebende Menschheit gibt, werden diese drei Begriffe das Fundament jeder Ethik bleiben.

Aber diese drei Begriffe sind nicht nur zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern verschieden definirt worden, sondern auch in nahe liegenden Zeiten bei ein und demselben Volke.

Da ich jedoch weder die Differenzen philosophischer Systeme zu untersuchen befugt bin, noch die Philosophie grosser Denker antasten will, so kann ich zunächst nur das mittheilen, was Confucius unter seinen Fundamenten verstanden wissen will, und prüfen, ob er mit einem andern grossen oder grössern chinesischen Denker hier einerlei Ansicht getheilt hat, dann vielleicht darf ich zusehen, ob sich für Charakteristisches noch anderswo Analogien finden.

Confucius stellt als erstes Fundament seiner erhabenen Wissenschaft auf, man solle

„Die himmlische Tugend in ihrer ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit in sich herstellen.“

Diese 12 deutschen Worte bestehen im Original aus den drei Zeichen:

mîng mîng tē.

Strebte ich nicht danach, Sinn für Sinn, statt Wort für Wort wiederzugeben, wollte ich, anstatt meinen Landsleuten die Lehre des Confucius zu vermitteln, eine sogenannte wortgetreue Uebersetzung liefern, so würde ich statt einer wissenschaftlichen Arbeit nur ein groteskes Kunststück geben können, denn es lässt sich bei einzelnen Sätzen der Versuch wol wagen, wortgetreu zu sein, im Zusammenhang wegen der Eigenthümlichkeit der classisch chinesischen Schreibart nicht. Nur lexikalisch betrachtet, liessen sich also beispielsweise die drei chinesischen Schriftzeichen *mîng mîng tě*, die ihrer metaphorischen Bedeutung nach eine Unendlichkeit einschliessen, in drei bis vier deutschen Worten ausdrücken. Der Wortkünstler würde sagen können, wenn er auch die Stammgleichheit der beiden ersten Zeichen beibehalten will:

„Verklären zur verklärten Tugend.“

Dies aber würde, obschon ziemlich streng wörtlich, doch nicht die volle Meinung des Confucius ausdrücken. Denn *tě*, obschon durch Tugend zu übersetzen, erhält durch das beigegebene adjectivische (zweite) Zeichen *mîng* einen wesentlich erhöhten Inhalt.

Das Adjectiv *mîng* bedeutet — hell, rein, glänzend, erleuchtet, offenbar, intelligent, — aber die Zusammensetzung dieser Bedeutungen mit dem Begriff Tugend ergibt nicht ein Resultat, das dem Wesen nach für richtig gehalten werden könnte, denn *mîng* — es ist zusammengesetzt aus den Zeichen für Sonne und Mond — hat in philosophischer Sprache eine weiter gehende Bedeutung als die erwähnten.

Der Chinese *Kō*, der das *Tá Hǎo* ins Französische übersetzt hat (s. *Mémoires concernant les Chinois*), sagt darüber (tom. I, p. 436, not. 1 — 5^o): „Unsere Schriftzeichen sind aus Bildern und Symbolen zusammengesetzt und die am glücklichsten gewählten Ausdrücke

vermögen sie nur unvollständig wiederzugeben. Das Wort «erleuchten, hell» z. B. wie könnte es die Idee ausdrücken, welche die Bilder der Sonne und des Mondes im Schriftzeichen *mîng* darstellen.“

Im Lexikon findet man für *mîng tẽ* intellectuelle Kraft — *potentia intellectualis*, und natürliches Licht — *lumen naturale*. Dies Wort „naturale“ leitet auf die rechte Spur, aber noch müssen wir weitere Erläuterung begehren, noch müssen wir fragen, was soll man sich unter *lumen naturale* denken?

Hier müssen wir, wie *Kō* ahnt und fühlen lässt, in einem Buch von tieferm Inhalt als dem Wörterbuch blättern, wir müssen uns umschauen in der Metaphysik:

Nach Ansicht der chinesischen Weisen ist der Menscheng Geist vom Herrn des Himmels so rein und vollkommen geschaffen, wie dieser selbst ist, der Menschengeist ist Gottesgeist.

Der Mensch ist ja entstanden durch die Vereinigung des Himmels — des Reingeistigen — mit der Erde — dem Stoffe. Das Reingeistige (Göttliche oder Himmlische) ist also dem Menschen auf diese Weise, d. h. durch die Weise seines Werdens immanent. Dem Menschen, der vom Himmel stammt, wurde ein Strahl des Himmelslichts der göttlichen Wahrheit und Vollkommenheit zu theil, das ist das *lumen naturale*, das ist die Tugend in ihrem höchsten Himmelsglanz, einschliessend allumfassende Menschenliebe, Aufrichtigkeit und Geradheit, der Sitte höchste Blüte, der Weisheit höchste Kraft, die absolute Intelligenz.

Und diese höchst reine Tugend, dieser helle Strahl des Himmels, diese hohe intellectuelle Kraft, das ist die *mîng tẽ*.

Schon im ersten Kapitel der Explication wird ausgeführt, dass die verschiedenen Ausdrücke verschiedener alter Weisen, wie

Des Himmels reines hellleuchtendes Gnadengeschenk
thiēn tch̄y mīng mīng,

Die reine hellleuchtende hocherhabene Tugend *mīng sūn tē* —

dasselbe, nämlich die *mīng tē* bedeuten, also die uns von Gott eingegebene geistige Vollkommenheit; und diese ist wiederum dieselbe, die der andere alte chinesische Philosoph *Laò-tsè* in seinem *Táo-tě-kīng* im 38., 51. etc. Kapitel — *scháng-tě* — die von oben stammende (die himmlische) Tugend, zum Unterschied von der *hiá-tě*, der irdischen Tugend, benennt; ebenso ist auch der Ausdruck *huēn-tě* unermessliche, aber auch himmlische Tugend, den er am Schlusse des 10. Kapitels erklärt der *scháng-tě* gleich und diese, also auch die *mīng-tě*, ist ganz gleich der *Táo-tě* oder der göttlichen Tugend, von der sein, des *Laò-tsè*, ganzes Werk, das *Táo-tě-kīng*, d. h. das Buch von der *Táo-tě* handelt.

Dasselbe also, was den Inhalt der Lehre *Laò-tsè*'s ausmacht, das ist auch die erste Forderung, der Anfang des berühmten ersten Buches des Confucius, des *Tá-Hio*. Sehr seltsam, dennoch durchaus zutreffend, denn der Inhalt des *Táo-tě-kīng* ist, dass wir die *Táo-tě*, die göttliche Tugend, wieder erwerben sollen (vollkommen werden sollen, gleichwie unser Vater im Himmel vollkommen ist), wieder rein und unschuldsvoll werden sollen, wie ein neugebornes Kind.

Confucius aber stellt als obersten Satz auf

mīng mīng tē,

und das heisst, denn das erste *mīng* ist dem zweiten gleich, nur durch seine Stellung Verbum, daher wörtlich — Verklären zur verklärten Tugend — oder auch etwa — „Erleuchte der Tugend Leuchte“ — dem Sinne nach aber: — „Wiederherstellen die uns vom Himmel eingegebene höchst vollkommene Tugend zu ihrem ursprünglichen reinen Himmelsglanz.“ — „Wegstreifen

den Hauch der Sinnlichkeit von dem Spiegel der Seele, sodass der Himmel rein und glänzend daraus widerstrahle.“

Der Ausspruch *Laò-tsè's* im 10. Kapitel des *Taó-tě-kīng*: „Wieder vollkommen rein und sittlich gut werden wie das neugeborene Kind“ — gegenübergestellt dem Ausspruch des Confucius: „Der vollkommenen reinen und glänzenden Tugend ihren reinen Glanz wieder geben“, — zeigt an, dass die beiden Philosophen übereinstimmend der Ansicht sind, dass der Geist jedes Menschen, nicht nur des ersten, in sittlicher Vollkommenheit geschaffen ist, und, dass der Mensch im Stande ist, diese sittliche Vollkommenheit zurückzuerlangen.

Mit dem Glauben an dieses Dogma stehen die beiden Philosophen in China nicht vereinzelt da; er ist uralt, die Ueberzeugung davon durchdringt jeden denkenden Chinesen, und um den Glauben daran zu befestigen, einzuwurzeln zu lassen in den Herzen der Menschen, wird mit der obigen Doctrin sehr frühzeitig der Anfang gemacht. Viel zu zeitig, denn das erste Buch, welches dem kleinen Chinesen im achten Jahre zuerst in die Hand gegeben wird, das *Sàn-tsè-kīng*, das in der That seinem weiteren Inhalt nach dem frühesten Kindesalter entspricht, beginnt mit den tiefsinnigen und gelehrten Versen, die ich dem verewigten Professor C. F. Neumann („Lehrsaal des Mittelreichs“) in ihrer kindlich einfach klingenden Weise zuerst chinesisch-tonisch nachschreiben will:

„*Schin tchi tsu, Seng pen schen;*

Seng siang kin, Si siang yuen.

Ko pu kiao, Seng nai tsien,

Kiao tschi tao, Kuei i tschuen.“

Deutsch: Bei der Geburt des Menschen ist sein geistiges Naturell seinem innersten Wesen nach vollkommen gut. Von Natur aus stehen wir daher einander nahe, sind einander gleich, erst durch den Connex mit dem

Leben, durch Gewöhnung, Sitte und Erziehung treten wir uns ferner; auf die Lehrmethode, die Art und Weise der Erziehung ist also der grösste Werth zu legen.

Professor Neumann übersetzt aber die Anfangsworte:

„Bei der Geburt des Menschen ist seine Natur ihrem Wesen nach empfänglich für das Gute“, und fügt die Anmerkung hinzu:

„So müssen die Worte *Seng pen schen* verstanden und übersetzt werden, nicht wörtlich: Die Natur ist gut. Der Mensch besteht bei seiner Geburt aus dem *Li*, der feinsten Kraft des Himmels und der Erde, und er kann so wenig, wie diese Kraft selbst, weder gut noch böse genannt werden, — er ist im strengen Sinne des Worts *tabula rasa*, empfänglich für das Gute, wie für das Böse, das beides erst durch die Erziehung in den Menschen kommt.“

Diese Erklärung ist nicht zutreffend. Professor Neumann erklärt selbst, dass die sehr positiven Worte dastehen: „Die Natur ist gut.“ Wollte der geniale Verfasser *Wāng pō* etwas anderes sagen, so hätte ihm trotz des kurzen Versmasses von nur drei Füßen der entsprechende rhythmische Ausdruck sicher nicht gefehlt. Ganz besonders ist aber zu bemerken, das *Li* (oder *Lỳ*) nicht die feinste Kraft des Himmels und der Erde bedeutet.

Die Erde kommt bei der Bedeutung von *Lỳ* nicht in Betracht; soll die Erde hinzutreten, dann muss auch *Khý* hinzutreten, das ist die Kraft, die von der Erde stammt, das ist die vegetative Lebenskraft, aber *Lỳ* ist an und für sich selbst der Weltgeist, das Absolute Ewige, Vollkommene, und wird insofern, als es uns vom Himmel mitgetheilt wird, *míng* genannt (S. 7), — das Gnadengeschenk, das uns vom Himmel eingegeben ist, und das kann nicht indifferent, nicht *tabula rasa* sein.

Dazu kommt aber ferner, dass auch *seng*, wie Professor Neumann schreibt, oder *sing*, oben zweimal vorkommend und durch Naturell und Natur wiedergegeben, dieselbe Idee, nämlich das *Lý*, den Weltgeist, repräsentirt. Setzen wir, was wol am richtigsten ist, für *Lý* den „Odem Gottes“, — später (Kap. 5) wird diese Deutung näher zu begründen gesucht —, so können wir zur Erläuterung folgende sinnverwandte Begriffe aufstellen:

Lý heisst der Weltgeist für sich seiend — der Himmelsgeist, Odem Gottes.

Ming, als sich uns mittheilend — das Geschenk des Himmels, der Odem Gottes, den wir bei der Geburt erhalten.

Sing, insofern uns das *Lý* schon immanent ist, der Odem Gottes, der unsere geistige (göttliche) Natur ausmacht.

Sonach würde in weiterer Ausführung der Anfang des *Sān-tsè kīng* lauten müssen:

„Der Mensch ist bei seinem Entstehen, dadurch, dass ihm der Himmel seine Vollkommenheit, sein göttliches Gnadengeschenk beigegeben hat, seinem innersten Wesen, seiner göttlichen Natur nach vollkommen gut. Die Menschen stehen sich also dadurch, dass ihnen der Odem Gottes zutheil wurde, einander nah, und erst durch den Connex mit der Welt, durch mangelhafte Erziehung, durch das Nichtachthaben auf unsere sinnlichen Triebe und Leidenschaften — durch das Ueberwuchern des *Khý* über das *Lý* — wird dies, das Reingeistige, die vollkommene Tugend, verdunkelt.“

Das sollen wir nicht dulden, sondern danach streben:

„Die himmlische Tugend in ihrer ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit wiederherzustellen.“

Als zweites Fundament nennt Confucius:

Die umfassendste Menschenliebe.

Im Chinesischen stehen hier die beiden Zeichen *thsūn*

mîn, was ohne viel Deutung „Liebe zum Volk“, oder bei strengster Wortdeutung „lieben das Volk“ heisst.

Zu dieser, obschon ganz richtigen und wie Intorzetta (in seinem grossen Werke: *Confucius, Sinarum philosophus*) trefflich bemerkt, durchaus nicht gegen die Maximen der christlichen Ethik zeugenden Uebersetzung muss ich dennoch erläuternde Zusätze geben.

Das Zeichen *thsîn* bedeutet die Liebe, die wir zu unsern allernächsten Verwandten haben (als Hauptwort sind es die nächsten Verwandten selbst). Das heisst also: „Wir Menschen sollen einander wie Brüder lieben“, oder das Gebot des Confucius: „Liebet das Volk“, wäre gleich dem des Petri: „Liebet die Brüder.“

Aber so genau auch das chinesische *thsîn* die Liebe zu den Verwandten — ältern und jüngern — ausdrückt, so führt die etymologische Section doch noch näher. *thsîn* ist aus zwei Zeichen zusammengesetzt, von denen das eine — „zusammen aufwachsende Pflanzen“ — das andere — „durch den Anblick afficirt, freudig bewegt werden“ bedeutet.

Dieser urwüchsigen Inhaltswiedergabe liegt doch zwanglos die Bedeutung nahe — „Freude beim Anblick der frohen (eigenen) Kinderschar, die Liebe zu seinen Kindern, die herzliche Sorgfalt für ihr Gedeihen, der Wunsch, dass sie so gut und so rechtschaffen werden mögen, wie man als Vater hoffentlich selbst ist.“

Und dies ist's, was Confucius will im Zusammenhang mit dem ersten Fundament:

„Werde vollkommen im Guten und trachte danach, auch andere vollkommen zu machen.“ „Entzünde das Licht deiner Seele, und dadurch das der andern Menschen.“ „Werde ein anderer, ein guter, ein neuer Mensch und mache auch das Volk zu einem andern und neuen.“ Oder wie Intorzetta in der Einleitung sagt: „Confucius

lehrt die *recta institutio ac regimen* seiner selbst zuerst, dann anderer.“

Aber von Intorzetta, den ich eben citirt, muss ich weiter erwähnen, dass er sich darüber ärgert, dass Meister *Tchhîng*, der berühmte und allgemein anerkannte Interpret — in ausserordentlich bescheidener Weise zwar und in ganz kleinen Schriftzeichen — die Bemerkung macht, dass unter der Liebe ein Neumachen zu verstehen sei.

„Dieser Sinn“, sagt Intorzetta, „finde sich in keinem chinesischen Wörterbuch, und nur das Belieben (*bene placitus*) des Interpreten habe diese Bezeichnung hineingelegt; denn *çin* (*thsîn*) bedeutet Verwandte lieben, und durch diesen Sinn wird (wie erwähnt) der Text des Autors nicht so verdorben, dass er gegen die Maximen des Christenthums zeuge.“

Intorzetta hat mit diesem Schlusse recht, und auch ich habe, weil es so heisst, und weil ich nicht missverstanden werden kann, *thsîn* durch Liebe, *thsîn mîn* durch umfassendste Menschenliebe übersetzt; aber ich bin weit entfernt davon, dem Meister *Tchhîng* nicht ebenfalls für seine Anschauung vollständig Recht zu geben, und bei recht gründlicher Ueberlegung auch dieser Stelle würde Intorzetta, der sonst nur was er gefunden, durchdacht, und was er durchdacht, geschrieben hat, wol zu dem Resultat, dass solche Liebe ein Erneuern genannt werden darf, gekommen sein.

Dieses Resultat wird erhalten, wenn man sich zuerst darüber klar wird, was unter allgemeiner Menschenliebe zu verstehen ist. Menschenliebe hat nur der edle Mensch, und ist bei ihm die Verschmelzung von Wohlwollen und Sympathie, d. h. gleiche oder wenigstens ähnliche — Denkungsart, gleiche oder wenigstens ähnliche Gefühlsweise, übereinstimmender Accord — Harmonie — die, wenn erreicht, bei guten Menschen Achtung und Anerkennung einschliesst.

Das blosse kalte Wollen, auch wenn es wohl und gut gemeint ist, reicht nicht aus, das warme Mitgefühl muss hinzutreten, um innige Liebe zu erzeugen; umgekehrt aber ist wahre Liebe nicht blosse Gefühlsache, das bewusste Wollen des Wohls anderer muss bestimmend hinzutreten.

In der Liebe demnach ist der Wille (der gute Wille) oder das Wollen (Wohlwollen) zugleich mit dem Gefühl in Thätigkeit, und dies zugleich mitthätige Gefühl (Mitgefühl) habe ich Sympathie genannt.

Diese Bezeichnung schien mir darum richtig, weil das Wort einestheils, seinem griechischen Ursprunge nach, das Gleichfühlen, die gleiche Denkweise, die gleiche Sinnesart bezeichnet; dazu kommt aber die andere Bedeutung, die durch häufigen Gebrauch des Worts sich im Deutschen beigefunden hat. Wir verstehen darunter den unnennbaren Zug des Herzens, der uns zu jemand hinführt. Ja ich glaube sogar, dass vielen Menschen diese Definition des deutsch gewordenen Wortes Sympathie, d. h. dies unbewusste, darum nur um so tiefer liegende Hinneigen, dieses nicht wissen, warum man sich angezogen fühlt, ausreichend zur Erklärung der Liebe erscheint; aber dieses sich selbst nicht klar werden genügt nicht für den hohen Begriff wahrer edler Menschenliebe. Hier schlummert nicht das Gleichfühlen im Unbewussten, sondern die gleiche Denk- und Sinnesweise ist erforderlich und wird erstrebt.

Ich habe vorhin die Menschenliebe, nach der Etymologie des chinesischen Zeichens, der Liebe zu den eigenen Kindern nahe gefunden; durch den vorigen Schluss glaube ich nicht mich hiermit in Widerspruch gesetzt zu haben, denn die Liebe bleibt immer, welches Blatt der Wunderblume auch gemeint sei, aus Wohlwollen und Sympathie zusammengesetzt, nur ist die Mischung der beiden Ele-

mente nicht die gleiche. Zuerst ist das Gefühl vorherrschend, später der Wille, das Streben.

Wenn bei der heiligsten Liebe, der Mutterliebe, das bewusste Wollen nicht eminent genug hervortritt, so hat dies seinen guten Grund darin, dass hier die Sympathie, der geheime Zug, das Unbewusste, das tief verborgene Göttliche zu gewaltig überwiegt, als dass das bewusste Wollen, das Streben nach gleicher Sinn- und Denkweise, deutlich erkannt werden könnte. Das Streben ist aber nicht ausgeschlossen, sondern auch deshalb anfangs unbemerkbar, weil das zu Erstrebende schon erreicht ist; erst bei abweichender Geltendmachung des Eigenwillens des Kindes tritt das Streben in den Vordergrund.

Deutlicher zeigt sich das Streben nach Gleichgefühl in der Liebe des Vaters, der am glücklichsten in der Liebe zum herangedeihenden Kinde dann ist, wenn die Aeusserungen der Kindesseele die Uebereinstimmung der Gefühlswelt und des Willens zu bekunden beginnen.

Am deutlichsten aber tritt dies Erstreben der gleichen Sinnes- und Denkungsart bei der christlichen Bruderliebe hervor, weil Liebender und Geliebter — beide — das Gleiche und Höchste erstreben. Die Liebe zum Guten — zu Gott — die in dem einen schon erwacht ist, will die Liebe zum Guten — zu Gott — auch in andern erwecken.

Das biblische Hauptkapitel, das 14. des ersten Briefes Pauli an die Korinther, zeigt uns dies in seinem Anfang überaus schön und klar:

„Strebet nach der Liebe, befleissigt euch der geistlichen Gaben, am meisten aber, dass ihr weissagen möget.“

Hier und im Folgenden wird uns zu wissen gegeben, worin die wahre christliche Liebe besteht; darin also vorzüglich, dass man im Stande ist, den Geist der Wahrheit zu erfassen, und die Heilswahrheiten, die man

erkannt hat, andern, den noch Unwissenden, so mitzutheilen, dass sie von derselben Wahrheit, von derselben Denkweise und Sinnesart so ganz durchdrungen werden, wie wir selbst es sind, und dann (Vs. 25):

„Würde das Verborgene seines Herzens offenbar und er würde also fallen auf sein Angesicht, Gott anbeten und bekennen, dass Gott wahrhaftig in euch sei“.

Meint nun Confucius mit seinen wenigen Worten — das Volk lieben — dasselbe?

Ja! Er sagt: „Strebet danach, das göttliche Licht in euch aufs neue in seiner Vollkommenheit leuchten zu lassen, und strebt danach, dass das Volk — eure Kinder, eure Brüder dasselbe thun, sodass das Licht ihrer göttlichen Natur aufs neue in seinem reinen himmlischen Lichte in ihnen leuchte.“

Hiermit habe ich keineswegs zuviel gesagt, denn obschon der Leser erst wenige Worte des Meisters vor Augen hat, so wird er doch bald ersehen, dass Confucius das: „befleissigt euch der geistlichen Gaben“ — ebenfalls hinzugibt und für nöthig erachtet, und später findet sich auch: — „Wenn ihr weissagen könnt“ — so wie dies Paulus meint, — „so wird das Volk nachstreben.“

Dies wollte ich nur vordeuten, was ich aber in voller Ausführlichkeit hier mittheilen darf, ist, dass *Laò tsè* mit seiner „umfassenden Menschenliebe“ durchaus desselben Sinnes, derselben Ansicht ist, wie Confucius, und dass er diese seine Ansicht im *Taó-tě-kīng* ausserordentlich scharf, deutlich und bildlich-schön darlegt.

Ob *Laò tsè* überhaupt Liebe, die umfassendste Menschenliebe gepredigt hat, das kann nur der fragen, der sein Buch nicht kennt. Wer es kennt, weiss, dass *Laò tsè* im 67. Kapitel lehrt, dass der, bei welchem die himmlische Tugend in ihrem reinen Glanze leuchtet, oder, wie der Theosoph sich ausdrückt — der vom *Taó* (von

Gott) Beseelte drei Kleinode besitzt, deren erstes und oberstes, deren Haupt die Liebe ist.

Wie das *Taó-tě-kīng* durch und durch von der göttlichen Tugend, der *Taó tě* durchglüht ist, ebenso von der echten, wahren, alle Menschheit umfassenden Liebe, die aus jener resultirt.

Aber nicht nur essentiell ist diese Folgerung da, formell auch die Folge, wie aus dem Anfang des zweiten Buches zu ersehen ist, wo *Laò tsè* erklärt:

„Die *Scháng-tě*, die von oben stammende Tugend, ist rein geistiger (göttlicher) Natur und hat nichts Weltliches“, — und unmittelbar darauf: „Die *Scháng shīn*, die von oben stammende Menschenliebe, hat mit dem Weltlichen (den Menschen) zu schaffen, aber ihr Ursprung ist himmlisch.“

Dieselbe Folge und Folgerung zeigt sich im 54. Kapitel und vielen andern Stellen.

Die Frage nun, ob sich denn der Begriff der umfassendsten Liebe zu den Menschen bei *Laò tsè* auch durch ein „Erneuern“ wiedergeben lasse, wie Meister *Tchhīng* das *thsīn* des Confucius durch *tsó sīn* (machen neu) interpretirt, dies kann mit der allergrössten Bestimmtheit bejaht werden.

Er sagt am Schluss des 64. Kapitels:

„Demnach strebt der Weise danach, dass der Mensch seine Begierden beherrsche, nicht dem Luxus fröhne, er lehrt das Nichtdarstellbare, die Abstraction begreifen und sucht die sündige Menschheit wieder zurückzuführen auf den Pfad der Tugend, dadurch, dass er ihr mit Wort und Beispiel hilft, dass er sie unterstützt, sie von ihren Fehlern wie von einer Krankheit heilt, sie zum Selbstbewusstsein leitet, sodass die Menschen, durch ihre eigene Einsicht veranlasst, nicht mehr wagen, in die frühern Fehler zurückzufallen.“

Dies ist ein Erneuern des Volks. Und meint er damit die Liebe?

Als Beweis dafür kann ich kaum ein einzelnes Kapitel aufschlagen, denn jedes einzelne Kapitel des ganzen Buches athmet Menschenliebe. Um aber dem Leser nicht zu viel Vertrauen zuzumuthen, gebe ich den Schluss des 49. Kapitels:

„Denn der Weise, der in der Welt lebt, sucht sich auch der Welt zu accomodiren, und sein Herz schlägt gleichmässig für sie, die Welt; darum auch leiht ihm die ganze Menschheit Auge und Ohr, und dafür betrachtet und behandelt der Weise sie, die Menschen alle, alle wie seine eigensten Kinder“. —

Aber der obige Satz von der Erneuerung zeugt ja für sich schon von Menschenliebe, und das Erneuern ist ja Bedingung für die Liebe. Der Weise, dess Herz rein, frisch und neu ist, wie das des neugeborenen Kindes, und der hierdurch die reinste himmlische Tugend gewann, daher auch den Wunsch für das Wohl der Menschen hat, erreicht diesen Wunsch in umfassender Weise, wenn diese, die Menschen in gleicher Art — „Erneuert sind im Geiste ihres Gemüths“ — wie Paulus (Eph. 4, 23) sagt, wenn sie sich — „Nicht dieser Welt gleichstellen, sondern sich verändert haben durch Erneuerung ihres Sinnes“ — wie derselbe Paulus (Röm. 12, 2) schreibt.

Einen andern Grund, weshalb der ehrwürdige *Tchhîng* leider, weil unlogisch, da er nur das Hülfsmittel statt des Resultates gibt — darauf besteht, dass *thsîn*, die Liebe zu den Menschen, durch *tsó sîn*, Erneuern, übersetzt werden müsse, werde ich weiter unter den Bemerkungen zum 2. Kapitel der Explication angeben.

Als drittes Fundament stellt Confucius auf:

„Das feste Verharren im höchsten Gut.“

Was Confucius unter dem höchsten Gut versteht,

ist von vornherein nicht leicht zu beurtheilen. Für alle Denker, denen daran gelegen ist, sich ein Urtheil über Confucius, seine Maximen und Ansichten zu verschaffen, und dies sind selbstverständlich alle Leser des Buchs, ist aber eben dies das Wichtigste, zu erfahren, was der Weise unter dem „höchsten Gut“ und demnach unter dem festen Verharren im höchsten Gut oder beim höchsten Gut verstanden hat.

Zunächst freilich entsteht die Frage, ob der deutsche Ausdruck die getreue Uebersetzung ist.

Die chinesischen Schriftzeichen dafür lauten: *tchỳ yū tchý schén*.

tchỳ heisst: feststehen, verharren, haltmachen, endigen etc.

yū ist Präposition: an, in, bei, zu etc.

tchý erreichen, ankommen, vor Adjectiven und Adverbien gibt es diesen Superlativbedeutung

schén heisst: gut, schön, ausgezeichnet, weise, vorzüglich, glücklich etc.

Die deutsche Wendung — das feste Verharren im höchsten Gut — ergibt sich daraus fast von selbst.

Intorzetta übersetzt: „Sistendo firmiter seu perseverando in summo bono“, dem man entschieden zustimmen muss. Was ist nun aber das höchste Gut, bei dem, oder in dem man verharren soll?

Ist es Tugend oder Glückseligkeit? Ist der Tugend- oder Glückseligkeitszustand individuell oder universell gemeint? Oder wäre etwa das höchste Gut nicht ohne die Gottheit zu denken, sodass das Feststehen beim höchsten Gut ein Verharren in dem reinen Tugend- und Glückseligkeitszustand bedeutet, wie er für uns durch das Ausströmen aus dem Urquell und der unendlich reichen Ueberfülle alles Guten bestimmt ist?

Das wäre unerwartet; oder, ich will es rund herausagen: Es ist im höchsten Grade unerwartet, denn es

gibt kaum einen europäischen Sinologen, der nicht die Worte reproducirt hätte: „Confucius habe es stets vermieden, sich über Gott und göttliche Dinge auszusprechen.“

Der Nachweis aber, ob und wie tief Confucius in die Gottesidee und den Gottesglauben eingedrungen, ist deshalb nicht leicht hier zu führen, weil das Wort „Gott“, chinesisches „Herr des Himmels“, wofür im Volksmunde sowie in den ältern classischen Büchern meist nur Himmel gesetzt wird, in dem von Confucius selbst herrührenden ersten oder classischen Kapitel des *Tá Hiö* nicht vorkommt; der von *Laò-tsè* gebrauchte philosophische oder bildliche Ausdruck für die Gottheit — *Taó* — aber, der allerdings erscheint, kann, wenn man will, hier auch anders ausgelegt werden.

Lässt sich aber darauf hin der Einwand begründen? Lässt sich sagen: Wenn dies der Fall, wenn Confucius den Namen Gottes nicht gebraucht hat, so kann ihm auch der Gottesglauben nicht tief gelegen haben, denn in einer Ethik muss entweder der Namen und Begriff Gottes auf jeder Seite erscheinen, oder die Negation, der Atheismus muss deutlich ausgeprägt sein.

Hierauf lässt sich doch wol entgegenen:

„Wenn wir einen Fundamentalbegriff aufstellen, von dem aus wir weiter bauen und entwickeln wollen, so darf oder muss vorausgesetzt werden, dass dieser Begriff uns so durchaus verständlich ist, dass er eben als festes Fundament zum Unterbau verwendet werden kann, um so mehr müssen dann die Urbegriffe, die zu jenem Begriff hingeleitet haben, für uns so verständlich sein, dass sie weder auseinandergesetzt noch erwähnt zu werden brauchen.“

Zur Verdeutlichung des Gesagten will ich des Confucius erstes Fundament seiner erhabenen Wissenschaft hinstellen. Wenn dies — *mîng-mîng-tě* — übersetzt werden könnte: — „Vergöttlichen zur göttlichen Tugend“ — so

müsste, meine ich, bekannt sein, was unter göttlicher Tugend zu verstehen ist; als ganz verständlich, daher weder zu definiren noch zu expliciren, müsste das Adjectiv — göttlich — betrachtet werden, und dann muss die Gottesidee, von der das Wort göttlich erst abgeleitet ist, bei uns schon ganz feststehen.

Nach einer leichten, nicht abseits liegenden Abstraction, lässt sich aber das — *mîng-mîng-tě* in der That, wenn auch unschön, doch nicht unrichtig wiedergeben durch — „Vergöttlichen zur göttlichen Tugend“ —, denn die *mîng-tě* ist ja die vom Himmel, d. i. von Gott uns eingegebene, d. h. die göttliche *tě* oder Tugend, die wir wieder ver-*mîng*-en (Verzeihung für dieses Wort), d. h. in ihrer göttlichen Urlichtsreinheit herstellen, mit einem scharfen Ausdruck: — vergöttlichen sollen.

Wenn dem so ist, und es wird dies noch genauer determinirt werden, dann brauchte nur noch der Beweis geführt zu werden, dass das Verharren im höchsten Gut ein Feststehenbleiben in der wiedererlangten *mîng-tě* oder (gleichsam) göttlichen Tugend ist; die Folgerungen, die sich hieraus leicht weiter ergeben, würden ohne Zweifel die Behauptung bewahrheiten, dass Confucius unter dem höchsten Gut einen Zustand meint, der ohne das Dasein Gottes, ohne den Glauben an Gott nicht erhalten werden kann.

So viel darf wol jetzt schon aus den wenigen Worten, aus der ersten Anlage mit innerer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass Confucius unter dem *tchý schén*, dem höchsten Gut, weder die Lust (*ἡδονή*) noch einen bloss äussern Glückszustand (*εὐδαιμονισμός*) begreift. Demnach muss doch wol ein innerer Glückseligkeitszustand, herbeigeführt durch Gott oder Tugend, oder beides vereint in göttlicher Tugend, unter dem höchsten Gut gemeint sein.

Es fragt sich nun aber ausserdem: ist dieser

Glückseligkeitszustand für einen Menschen oder für die Menschheit, ist er individuell oder universell gewollt.

Ist Confucius ein Dialektiker, ein scharfer, logischer Denker, so ist die Antwort leicht, denn er lehrt:

- 1) Die himmlische Tugend in ihrer ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit herstellen,
- 2) Die umfassendste Menschenliebe, — und gibt hierauf
- 3) Das feste Verharren im höchsten Gut.

Diese Folge spricht aus, dass das höchste Gut universell zu denken ist, denn wollte Confucius, dass der einzelne, der Weise, der Philosoph, nachdem er nur für sich die himmlische Tugend in sich zum Wiederaufleuchten gebracht, nun im höchsten Gut verharren und nebenbei die Menschen lieben soll, so hätte er die Fundamente in der zuletzt genannten Reihenfolge wiedergegeben. Ihm aber ist das zweite Fundament die umfassendste Menschenliebe, die darin besteht, dass eben auch in ihnen allen, in den Menschen die himmlische Tugend zu ihrer ursprünglichen Reinheit komme, und das dritte Fundament kann nun nicht mehr ein Zurückgehen auf die Individualität des Zuerstangeredeten sein, sondern das Streben muss dahin gerichtet sein, mit den Menschen festzustehen im höchsten Gut.

Danach wäre das Resultat:

Stelle die himmlische Tugend — *mîng-tě* — in ihrer ursprünglichen Reinheit, wie sie von Gott dir eingegeben worden, zunächst in dir selbst her, strebe ferner danach, durch dein Wohlwollen, deine Leutseligkeit, durch deine Liebe, dein Beispiel, durch Lehre und Ermunterung bei allen Menschen (die dir angehören) dasselbe zu bewirken, und bilde oder schaffe so (wenn du Einfluss auf die Welt hast) für alle Zeiten das höchste Gut eines Reiches Gottes auf Erden, nämlich Gerechtigkeit und Friede und Freude auf Erden in Gott.

Dass es so gemeint ist, werden wir später für richtig erkennen.

Es ist also das Feststehen im höchsten Gut dahin zu verstehen, dass die Totalität des Menschengeschlechts zur vollkommenen himmlischen Tugend geführt wird und dass der hierdurch erreichte Glückseligkeitszustand Dauer gewinnt.

Wenn aber, wie auch geschieht, vom einzelnen, vom Weisen die Rede ist, gesagt wird, dass dieser feststehen soll im höchsten Gut, so ist dann, wie wohl ersichtlich, gemeint, dass dieser, der Weise, nachdem er sein Herz gereinigt, die himmlische Tugend zum Leuchten gebracht, nicht wankend werden soll im Guten, sondern fest und unerschütterlich darin bleiben, dass er dauernd fortarbeiten, unausgesetzt bestrebt sein soll, das Gut, das er gewann, sich zu erhalten und unermüdet andern durch Lehre und Beispiel mitzuteilen.

Und spricht denn auch *Laò-tsè* vom höchsten Gut? Und wenn dem so ist, so fragt sich wol, versteht er dasselbe darunter wie Confucius?

Die Antwort ist, dass *Laò-tsè* demselben Ziele zustrebt, dass er das höchste Gut als das Endziel, als den eigentlichen Endzweck bezeichnet. Auch dieses, das Endziel, dem er zustrebt, das Schaffen eines Reiches Gottes auf Erden, durchweht sein Buch, seine Ethik, sein *Taó-tě-kīng* so ganz und völlig, dass für die, welche es gelesen, der Beweis nicht beigebracht zu werden braucht, für andere will ich einige seiner Worte anführen:

Schon im ersten Buche, das im ganzen mehr dem ersten Fundament des Confucius analog ist, das Wiederherstellen der *Taó-tě* (himmlischen Tugend) im Individuum behandelt, findet sich doch schon im 35. Kapitel ausgesprochen:

„Wenn die Menschen das erhabene Bild des *Taó* (das Bild Gottes, ein Analogon des confucianischen —

mîng-mîng-tě) im Herzen bewahren wollten, so würde sich die Welt ändern. —

„Ja, sie würde durchaus anders werden, aber nicht zu ihrem Nachtheil, ewige Ruhe, Eintracht, Friede würde herrschen.“ —

Im zweiten Buche findet sich neben demselben Sinn, der hindurch geht, auch wörtlich Aehnliches. Zunächst im 54. Kapitel:

„Wer das Gute — *schén* — in seinem Herzen wohl begründet hat, dem wird es nicht so leicht wieder entwurzelt werden. Wer das Gute — *schén* — liebend umfaßt und hoch hält, dem wird es nicht entrissen....

Wer das Gute — *schén* — pflegt und hegt im ganzen Reiche (der Welt), dessen Tugend — *tě* — ist vollkommen (weil er eben der ganzen Welt das höchste Gut — *schén* — gibt).“

Hier finden wir also genau dieselben Worte wie bei Confucius, nur sagt *Laò-tsè* nicht *tchý-schén* — das höchste Gut, sondern *schén* das absolut Gute.

Im 68. Kapitel sagt aber *Laò-tsè* weiter:

„Ein Weiser, d. h. ein Solcher, der das Gute — *schén* — erstrebt, wird die Menschen zum Himmel leiten und sich und sie diesem verbinden. Dies ist, so sagten die Alten, das höchste zu erstrebende Ziel — *ký* —.“

Wohl ersehen wir hieraus, dass die Fundamente der Ethik bei beiden Philosophen die gleichen sind.

Auch bei *Laò-tsè* lässt sich die Lehre seines Buchs ebenso kurz zusammenfassen in die ganz ähnlichen Worte (S. 3):

„Stelle die himmlische Tugend (*Taó-tě* statt *mîng-tě*) in ihrer ursprünglichen Reinheit zunächst in dir selbst her, strebe ferner danach, durch Wohlwollen, Leutseligkeit und Liebe, durch dein Beispiel, durch Lehre und Ermunterung bei allen Menschen (die dir angehören)

dasselbe zu bewirken, und strebe so nach dem höchsten Ziele, dem Reiche Gottes auf Erden.“ —

Hierzu will ich, da der Inhalt der drei Sätze lateinisch sehr kurz gegeben ist, diese aus Intorzetta um so lieber hierher citiren, weil durch das *deinde* und *tum denique* sehr fasslich die Schlussfolgerung repräsentirt wird.

Intorzetta sagt:

„Sui ipsius primum *deinde* aliorum recta institutio, *tum denique* in summo bono quies.“

Wenn wir so viel Uebereinstimmung bei zwei dem gleichen (6.) Jahrhundert vor Christus, demselben fernen Lande angehörenden Philosophen finden und dennoch voraus wissen, dass ihre Ansichten bei alledem sehr verschieden waren, so muss uns das verwundern, gewiss aber auch allgemeines Interesse erregen.

Laò-tsè und Confucius eine Parallele; das ist eine Idee, die ich vor wenig Jahren noch nicht denken konnte. Denn damals kannte ich Confucius im Original noch nicht; ich hatte wol viel über ihn gelesen, nichts von ihm. Ich hatte gehört, dass Confucius, der Jüngere, den Meister *Laò-tsè*, von dessen Meisterschaft ihm berichtet worden, aufgesucht und das Vorhaben ausgesprochen habe, sein Schüler zu werden. Aber sie trennten sich, weil sie die verschiedensten Grundanschauungen hatten, weil Confucius dem alten Gegebenen strict und unbedingt folgen, *Laò-tsè* dagegen die Hinterlassenschaft der alten Weisen sichten, lichten und läutern wollte, weil ihm dort vieles unklar und verworren und veraltet schien, vorzüglich aber weil sein eigener Gedankenflug weiter ging. Und wie weit? — In solche unendliche Ferne, dass Confucius' Geist dem des Meisters *Laò-tsè* nicht folgen konnte, in solch ungeahnte, unerreichbare Regionen, dass Confucius, keines Wortes mächtig, staunend zurückblieb.

Und dennoch ist nicht nur das Thema des *Taó-tě*

kīng und des *Tá-Hiō* ein gleiches, sondern es findet sich auch oftmals eine so seltsame Uebereinstimmung in ihrer Doctrin, in ihren Schlüssen, ihren Worten, dass man glauben möchte, der Schüler Plato habe die Gedanken seines Lehrers Sokrates nachgeschrieben.

Worin hat das seinen Grund?

Woher die seltsame Uebereinstimmung der beiden Philosophen in so vielen und so wichtigen und so hervorragenden Stücken?

Nur daher, möchte ich behaupten, weil das, worin sie übereinstimmen, Urwahrheiten sind, die beide tiefe Denker erkannt und bei den Weisen ihres Alterthums gefunden hatten; die aber *Laò-tsè* von dem Beiwerk und den Zusätzen, die sie verdunkeln und unklar machen, geläutert und nun in seiner ihm eigenthümlichen, zwar mystischen, aber von ungemein tiefer Ergründungs- und Erkenntnissgabe zeugenden Weise wiedergegeben hat, während Confucius dieselben Urwahrheiten nüchterner und pietätvoller, d. h. mit dem Beiwerk restaurirt hat, mit welchem die alten weisen Könige sie umhüllt hatten, wobei er doch immerhin auch seinen klaren Geist hineinleuchten und hindurchleuchten liess.

Und welch klaren, scharfen und logisch folgernden Geist besass Confucius. Das erhellt schon aus der nun folgenden Begriffsentwicklung, wenn er sagt:

§. 2. Wer (im höchsten Gute) zu verharren weiss, der hat Charakterfestigkeit erlangt.

Wer Charakterfestigkeit erlangt hat, der besitzt Geistesklarheit und Herzensreinheit.

Wer Geistesklarheit und Herzensreinheit erlangt hat, der besitzt Geistesruhe und Seelenfrieden.

Wer Geistesruhe und Seelenfrieden erlangt hat, der ist befähigt, klar zu denken.

Wer klar zu denken befähigt ist, der ist auch im Stande, seinen Endzweck, durch seine Denkarbeit ein Denkresultat zu erlangen, zu erreichen.

BEMERKUNGEN.

Ist dies eine Schlussfolgerung, und ist sie richtig, ununterbrochen, so wären wir bei der sokratischen angelangt, dass die Tugend ein Wissen, eine Erkenntniss, ein Resultat der Denkarbeit ist.

Den Beweis, dass obige Worte eine Schlussfolgerung enthalten, aus welcher resultirt, dass die Tugend und das feste Verharren im höchsten Gut, lediglich auf das Wissen, auf die Erkenntniss basirt ist, gedenke ich dadurch zu geben, dass ich andere Uebersetzungen, zunächst die von Intorzetta mittheile. Er gibt zwar einige andere Zwischenglieder, aber die logische Reihe, sowie als Endresultat das Wissen und die Erkenntniss, ist dort ebenfalls ersichtlich gemacht; es wird somit auf verschiedene Weise dasselbe gezeigt.

Intorzetta sagt:

„Hat man einmal das Endziel erkannt, oder das, worin man verharren soll, dann wird man auch seinen Entschluss gefasst haben oder standhaft sein und bei sich selbst fest sein, es zu verfolgen. Ist man entschlossen und fest, worin man verharren soll, dann wird man durch den Entschluss auch zur Beruhigung gelangen. Ist man darin zur Beruhigung gelangt, dann wird man auch Seelenfestigkeit erlangen, oder in dem ruhigen Aufenthaltsort des Geistes so fest ver-

weilen, dass nichts, weder Glück noch Unglück uns daraus fortdrängen kann. Ist man so im Geiste befestigt, dann kann man auch nachdenkend erwägen (*meditando discurrere*) oder klar hinblicken auf alle Dinge oder Geschäfte, welche sich uns darbieten, und uns von ihnen ein gesundes Urtheil bilden (*sanum judicium ferre*) und sie einzeln deutlich in Erwägung ziehen (*suis singula ponderibus librando*). Wenn nun durch die Uebung noch hinzutritt, dass wir alles Gesagte uns vollständig und fortwährend zu eigen machen, dann auch werden wir unserm Verlangen gemäss in den Stand gesetzt sein, in dem Endziel (*finem*), in welchem wir verharren, nothwendig stets in allen unsern Handlungen in Uebereinstimmung mit der Doctrin der Vernunft (*rationis dictamine*) zu sein.“

Hierzu will ich auch, ebenfalls als Anhalt und zur Beurtheilung, die Stelle aus der französischen Uebersetzung des Mr. Pauthier geben.

Mr. Pauthier schreibt:

„Zunächst muss man das Ziel kennen, nach dem man hinstreben soll, oder seine definitive Bestimmung, und danach einen Entschluss fassen. Hat man einen Entschluss gefasst, dann kann unser Geist ruhig und still sein; ist unser Geist ruhig und still, so kann er sich dieses unerschütterlichen Friedens, der durch nichts getrübt wird, erfreuen. Ist er dahin gelangt, sich dieses unerschütterlichen Friedens, der durch nichts getrübt wird, zu erfreuen, so kann er nachdenken und sich ein Urtheil über das Wesen der Dinge bilden. Haben wir nachgedacht und uns ein Urtheil über das Wesen der Dinge gebildet, so können wir dann den gewünschten Zustand der Vervollkommnung erreichen.“

Hiermit ist wol augenfällig gemacht worden, dass die Worte des Confucius logisch den Schluss geben, dass das Verharren im höchsten Gut das Wissen, die

Erkenntniss zur Basis hat. Chinesisch *lü*, dessen Bedeutung ist:

„Nachdenken, bis ein klarer Begriff erreicht ist.“

Schon jetzt kann also, wenn auch nicht mit zuverlässiger Bestimmtheit, doch, weil die umgekehrte Schlussfolgerung oder nach andern Schriftstellern eine derselben parallele Folgerung, die mit andern Zwischengliedern das Endziel — die Erreichung des festen Verharrens im höchsten Gut, mit der Basis — der Erkenntniss, dem Wissen verbindet — mit ausreichender Ueberzeugung gesagt werden:

Confucius lehrt wie Sokrates, dass die einige Tugend ein Wissen (*ἐπιστήμη*), und durch Nachdenken und Einsicht (*φρόνησις*) erreichbar sei.

Wenn aber Confucius mit Sokrates übereinstimmt, kann er dann in Uebereinstimmung mit *Laò-tsè*, den ich den Theosophen genannt habe, sein? Ist nicht zwischen solcher Philosophie und Theosophie ein himmelweiter Unterschied? In gewisser Beziehung ohne Zweifel.

Aber so weit auch der Himmel von unserm Standpunkt, der Erde, räumlich, wenn ich so sagen darf, und begrifflich verschieden ist, so findet doch in anderer Betrachtung nicht nur die innigste Wechselbeziehung statt, die die Annäherung vermittelt, sondern auch eine Durchdringung.

Wir erkennen den Schöpfer Himmels und der Erde in seiner Schöpfung, und die von oben, dem Himmel, stammende Tugend wohnt hieniden in unsern Herzen. Der eminente Geist *Laò-tsè*'s hat es aber gerade am besten verstanden, schon im ersten Kapitel seines Buches diese Durchdringung, diese Identificirung überraschend schön nachzuweisen.

Und so findet zwischen beiden Weisen, trotz des scheinbar sehr weiten Auseinandergehens, dennoch Uebereinstimmung statt.

So viel haben wir schon erwogen, dass beide danach streben, dass das absolut Gute in der Menschheit zur Consistenz werde, dass die Menschheit im höchsten Gut verharren soll, sodass dadurch das Reich Gottes auf Erden herrsche. Das Gute herrscht aber nicht, und dafür ist ein zwiefacher Grund da:

Erstens weiss die Menschheit nicht, wie es anfangen, um das Gute herbeizurufen.

Zweitens gebricht es der Menschheit an Willenskraft, sich im Guten zu befestigen.

Es fehlt also einmal das Wissen, die Einsicht, dann die Charakterfestigkeit, das Wollen. Beides also, ein Wollen und ein Wissen ist erforderlich zur Erreichung des höchsten Zieles, und nur wenn wir nicht recht zu sondern wissen, können wir uns zu der Meinung verleiten lassen, dass *Laò-tsè* der Ansicht sei, es sei der Wille, die Willenskraft, die Seelenstärke allein hinreichend, die Menschen tugendhaft zu machen, oder in seinem Sinn und Wort, die Menschheit in den Besitz der göttlichen Tugend, der *Taó-tě*, gelangen zu lassen.

Denn das bereits (S. 22) citirte 35. Kapitel beginnt:

„Wenn die Menschen das erhabene Bild des *Taó* im Herzen bewahren wollten, so würde sich die Welt ändern.

Sie würde durchaus anders werden, aber nicht zu ihrem Nachtheil; ewige Ruhe, Eintracht, Friede würde herrschen.“ —

Und fügen wir hierzu die Worte des 32. Kapitels:
„Dann würde sich der Himmel der Erde aufs neue verbinden“ —,

so haben wir den Ausdruck für das Reich Gottes im Sinne *Laò-tsè*'s.

Das höchste Gut wird also nach *Laò-tsè* erhalten, wenn die Menschen wollten das Abbild Gottes im Herzen tragen.

Ja, das ist ganz entschieden seine Ansicht. Wenn wir jedoch die Sache näher erörtern, so finden wir, dass hier angenommen wird, dass die Menschen das erhabene Bild des *Taó* schon — nicht nur im Herzen haben, sondern sich auch bewusst sind, es im reinen Herzen zu haben, demnach tugendhaft sind.

Hier kommt es also nur darauf an, das, was erlangt und erreicht wurde, auch festzuhalten, und hierbei reicht der Wille, reicht die Seelenstärke aus. Es ist also hier nicht von dem ersten Fundament des Confucius — dem Wiedererlangen der himmlischen Tugend, sondern von dem dritten, von dem festen Verharren im höchsten Gut allein die Rede, und da haben wir ja eben an der Spitze dieses Kapitels S. 25 gelesen, dass:

„Wer im höchsten Gut zu verharren weiss, Charakterfestigkeit erlangt habe.“

Es ist also doch der Ausspruch *Laò-tsè's*:

Wenn die Menschen wollten, d. h. doch, wenn sie Willenskraft und Charakterfestigkeit genug besäßen, um das Bild des *Taó* sich zu bewahren, d. h. die *Taó-tě*, die göttliche Tugend sich zu bewahren, dann die Welt anders, nämlich das Reich Gottes da sein würde — analog dem des Confucius:

„Es zeigt von Charakterfestigkeit, im höchsten Gut zu verharren.“

Dagegen verhält es sich anders mit den Parallelstellen zum ersten Fundament des Confucius.

Zuerst heisst es bei *Laò-tsè*, Kapitel 10:

„Wenn der Mensch mit ganzer Kraft dahin strebt, ein reines Herz zu gewinnen, sodass die Seele so klar und rein werde, wie die eines neugeborenen Kindes; dann, wenn wir fleckenrein sind, sind wir im Stande, das Erhabene zu erschauen, wir haben dann keine Gebrechen mehr.“

Wer nun mit reiner Seele die Menschheit liebend

umfasst, überall hin Segen bringt, der wird das Immaterielle, das geistige Wesen ergründen können.

Er wird die Himmelsthore öffnen und schliessen, er wird die geheimen Werkstätten der Natur belauschen können. Vollständig klar und deutlich blickt der nach allen Seiten hin, dem die Fähigkeit der Erkenntniss des Immateriellen gegeben ist.“ —

Wenn wir hierzu noch den Anfang des 36. Kapitels fügen, der lautet:

„Sobald man aber den göttlichen Hauch eingeathmet, so breitet er sich sicher in uns aus und nimmt uns ganz ein, und dann stärkt er den Schwachen, stützt den Verlassenen, leitet den Verirrten wieder aufrichtend auf den rechten Weg.

Dies nennt man die geistige Verklärung, bei welcher unser reineres besseres Selbst die Oberhand über den gröbern Theil unsers Seins gewinnt...“

so gewinnt man allerdings zuerst, d. h. wenn man den Gesamttinhalt des Buchs unberücksichtigt lässt, die Meinung *Laò-tsè's*, dass im reinen, fleckenlosen, unschuldvollen Herzen sich die göttliche Wahrheit so offenbare, dass dadurch, d. h. durch die Reinheit — die Intelligenz mit gegeben sei. Das ewige Licht der Wahrheit spiegelt sich ab in der fleckenlosen Seele, und die Thore des Himmels erschliessen sich dadurch für uns.

Und diese Meinung, oder sagen wir Ueberzeugung, wird von Confucius stricte getheilt.

Aber die Frage ist ja die: „Wie können wir ein reines Herz erhalten?“

Und die Antwort ist bei beiden Philosophen: — Einsicht, Nachdenken, ein Wissen.

Lesen wir den Anfang des *Taó-tě-kīng*, so finden wir zunächst die Erläuterung der allerschwierigsten Begriffe von Gott dem Unnennbaren und Ewigen, dem Erschaffer Himmels und der Erde, und von seiner Natur,

von dem Unendlichen und Unermesslichen, dem Inbegriff alles Geistigen, der höchsten Abstraction. Darauf wird uns im zweiten Kapitel in echt sokratischer Weise angegeben, wie wir zur Abstraction, wie wir zu einem klaren und wohlbegründeten Wissen vom Immateriellen gelangen können — durch das begriffliche Denken der Dinge und ihrer Eigenschaften, und so sokratisch, dass *Laò-tsè* fernerweit dies begriffliche Denken in seiner Lehre ausdrücklich dem sophistischen Wortschwall anderer gegenüberstellt. — Nicht mit schönen Worten und Redensarten, nicht durch unverständliche Ueberlieferungen, Meinungen und Ansichten, sondern durch wahrhaft begrifflich entwickelte Einsicht, vollkommen reine Abstraction führt *Laò-tsè* den Menschen dazu, dass er ein Weiser in seinem Sinne, ein mit göttlicher Tugend und Intelligenz begabter Mensch, ein Abbild Gottes werde. —

So kommen wir bei der vollendeten Uebereinstimmung beider Philosophen an, und ich kann nun meine Ansicht zugleich mit der *Laò-tsè's* weiter motiviren.

Wenn ich sagte, dass der Menschheit zur Erreichung des höchsten Gutes der Wille und das Wissen fehle, so darf ich wol jetzt mit noch mehr Bestimmtheit sagen, dass der Wille allein nicht ausreicht, dass dieser ohne ein Wissen im weitern Sinne lahm gelegt, zum Instinct, zum unbewussten Wollen herabgedrückt würde.

Lassen wir zu, dass die himmlische Tugend, das reine Himmelslicht, in uns allen lodert und nur eingedämmt und umnachtet ist von den Schlacken der Leidenschaft und Begierden, dass wir also diese Schlacken nur zu entfernen oder im Lichte selbst zu verbrennen haben, um dann das Licht der himmlischen Tugend rein auflodern lassen zu können, so müssen wir klar wissen, wie wir die Schlacken zu entfernen haben, und ebenso sicher und klar und hauptsächlich müssen wir voraus wissen, was für ein herrliches Licht oder Bild versteckt liegt; wir

müssen mit andern Worten einen klaren Begriff von der *mîng-tě*, der ursprünglich uns vom Himmel eingegebenen spiegelhellen Tugend nach Confucius, oder nach *Laò-tsè* von der *Taó-tě*, der göttlichen Tugend, haben.

Scheiden wir aber das Wollen (die Standhaftigkeit, Charakterfestigkeit) von dem Wissen (der Intelligenz), so können wir allenfalls sagen: Zum ersten Fundament, dem Erreichen der himmlischen Tugend, ist vorherrschend Intelligenz, zum dritten Fundament, dem festen Verharren im höchsten Gut, ist Standhaftigkeit und Charakterfestigkeit Hauptbedingniss, und finden dann wieder bei beiden Autoren Uebereinstimmung.

Wenn aber, um tugendhaft zu sein, ein hoher Grad von Intelligenz, oder da das Gebot lautet, den Höchsten zu erkennen, der höchste Grad von Intelligenz erforderlich ist, so stossen wir auf die Schwierigkeit, um nicht zu sagen Unmöglichkeit, die ungebildete Menge zur Tugend hinzuführen.

Hier müssen wir aber bedenken, dass die *mîng-tě* des Confucius, die *Taó-tě* des *Laò-tsè*, der höchste Grad einer überirdischen Tugend, also absolute Vollkommenheit ist. Dahin zu gelangen, für sein ganzes Leben im Lichte der Wahrheit zu wandeln, das höchste Ideal der Menschenwürde zu erreichen, ist ja überhaupt nur dem Heiligen möglich. —

Der Weise aber strebt nach dem höchsten Ziele der Tugend, — Vollkommenheit und Gotteserkenntniss. Er wird dann zum Lehrer und zum Vorbild der Menschheit und ist durch seine Lehre und sein Beispiel wol im Stande, die Menschheit zur Tugend, wenn auch nicht zur absoluten Vollkommenheit hinzuführen.

„Er beschwichtigt (nach dem 63. Kapitel des *Taó-tě-kîng*) — die Klagen und Bekümmernisse der Menschheit dadurch, dass er die Herzen der Menschheit zur Tugend lenkt durch seine Tugend. Er vollbringt das Schwerste

dadurch, dass er die Menschheit bessert (durch seine Lehre). Er vollbringt somit das Grösste durch seine Einfachheit, seine Geradheit, seine Geisteskraft....

Er vermag und kann und will die Menschheit hinführen zum Erfassen des Erhabenen und hierdurch zum Vollbringen und Vollenden des Grossen und Edlen....“

Der Erfahrene wird also der Lehrer des Unerfahrenen, und dieser folgt seiner Lehre, seinem Wort, seinem Beispiel, und glaubt ihm, denn

„Wo der Glaube nicht ausreicht, da ist kein Glaube“, sagt *Laò-tse* im 17. Kapitel seines schönen Werkes.

Confucius' Lehre spricht sich im *Tá-Hiö* in anderer Gewandung ebenfalls dahin aus, dass das Vervollkommen seiner selbst für jedermann, auch für den Geringsten, möglich sei, und macht gerade dies zur Hauptgrundlage (Wurzel) seiner Doctrin (s. §. 6). Aber in einem andern Werke, das noch weit mehr als das *Tá-Hiö* Religionsphilosophie enthält, in dem *Tchōng-yōng*, spricht er sich im 12. Kapitel auch dahin aus, dass jeder Mensch zur Erkenntniss des Höchsten (des *Taó*) und dadurch zur Tugend gelangen könne, in folgenden Worten:

„Alle Menschen können, ob sie auch geistig beschränkt sind, dennoch vom *Taó* wissen, aber um es vollkommen zu erkennen, dazu fehlt es selbst dem Höchstweisen an Erkenntniss.

„Alle Menschen, ob sie auch schwach begabt sind, sind doch fähig, seinen (des *Taó*) Geboten gehorsam zu sein, aber um diese vollkommen einzusehen, dazu ist selbst der Höchstweise nicht fähig.“

Danach kommen beide Philosophen auf den Satz, oder besser auf die erhabene Wahrheit hinaus, dass der Mensch, der glaubt, ebenso wie der Mensch, der denkt, Gott erkennen und seine Gebote halten, d. h. tugendhaft sein kann! —

Der Weise aber strebt nach der höchsten Erkennt-

niss, und beide Philosophen, ganz unabhängig voneinander, sehen ein, dass der menschliche Verstand alles was da ist, also das Sein und das Seiende überhaupt, nur als Verbindung von Gegensätzen, nicht leicht ohne die Gegensätze, ohne die sich entgegenstehenden Eigenschaften und die minder wesentlichen Zubehörstücke, die in ihm sind, denken kann.

Laò-tsè spricht dies im 2. Kapitel so aus:

„Sobald das Schöne erkannt ist, so ist auch der Begriff des Hässlichen dadurch gegeben; wenn man das Gute erkennt, so weiss man auch, was das Nichtgute zu bedeuten hat. Ebenso bedingt der Begriff des Materiellen den des Nichtmateriellen. Zum abstrahirten Begriff von Schwere gelangt man durch den Vergleich des Leichten und Schweren, Länge und Kürze geben die Form, Oben und Unten den Begriff der räumlichen Differenz, das Frühere und das Spätere bedingen die Zeitfolge, etc.“ —

Confucius aber sagt, wenn wir nun im Text weiter fortlesen:

§. 3. Denn jedes seiende Ding hat eine Grundidee (ein Wesentliches) und ein Nichtwesentliches (Accidenz).

Jedes ideale oder gedachte Ding, wie auch jedes Thun hat seinen Endzweck und seine Ursachen.

Wer nun versteht, das Letztere vom Erstem zu unterscheiden, d. h. das Wesentliche herauszusondern aus dem Accidenz, aus den sich zeigenden Wirkungen auf die Ursachen zurückzugehen, für den zu erstrebenden Erfolg die Bedingungen herauszufinden, der wird den obigen Fundamenten nicht fern stehen.

BEMERKUNGEN.

Hier sind sämtliche Kategorien des Seins und der logischen Wege zum höchsten und letzten Grunde in wenig Zeilen, chinesisch aber in 16 — nur sechzehn Schriftzeichen dargelegt.

Der erste und oberste Satz besteht aus vier Zeichen, und enthält darin doch grosse Wahrheiten, die in keiner andern Sprache der Welt so kernig und verständlich wiedergegeben werden können:

voě yeòu pèn-mö.

Wenn wir die vier Zeichen streng wörtlich übersetzen, dann heissen sie:

„Ding hat Wurzel Ast.“

Mit Etymologie und Satzgliederbau werde ich den Leser nicht oft behelligen, hier jedoch ist die Sache so nothwendig, dass sie nicht ausser Acht gelassen werden darf, aber auch so rasch abgethan, dass sie nicht ermüden kann.

Voě — „Ding, Sache, res“ — steht hier ganz allein, ohne irgendwelchen Beisatz, der das Ding zu einem bestimmten, die Sache zu einer concreten macht, sodass es also, wie es steht, als Allgemeinbegriff gesetzt ist. Es heisst daher hier unphilosophisch: „Jedes Ding oder alle Dinge“ — etwas philosophischer: — „Das Sein, alles Seiende“, und wer Lust zu hyperbolischem kantianischen Idealismus hat, der kann hier *voě* durch — „das Ding an sich“ — übersetzen.

yeòu heisst „hat“, daran lässt sich nichts modeln.

pèn-mö aber, ursprünglich „Wurzel — Ast“, ist ein Gegensatz, ein Contrast von ungemein umfassender Bedeutung. Wir dürfen hierbei nicht aus den Augen verlieren, dass die Worte einen Gegensatz bilden sollen, dabei aber voneinander unzertrennlich sind, insofern als das eine als aus dem andern entstanden betrachtet werden

soll. Wir können für *pèn* im Deutschen zunächst das Wort „Wurzel“ stehen lassen, da Wurzel neben seiner eigentlichen auch eine Menge davon hergeleiteter Bedeutungen in sich schliesst, und brauchen nur nach einem schicklichen Wort für „Ast“ oder vielmehr „die Aeste“ zu suchen. Es ist aber damit, auch in seiner ursprünglichen Zeichnung und Bezeichnung, das im Baum der Wurzel Entgegengesetzte und doch aus dieser hervorgegangene Oberste und Letzte gemeint, daher, wie am Palmbaum am deutlichsten hervortritt, — die Krone —, ganz allgemein also die Entfaltung.

Aus der Wurzel und ihrer Entfaltung lässt sich nun, metaphorisch zwar, aber ungekünstelt, ungemein viel Bedeutsames ableiten, und ich will nur einen Theil der unendlich mannichfachen Bedeutungen angeben:

pèn-mö heisst: das Hauptsächliche (principale) und das Nebensächliche (minus principale); das Erste und das Letzte; das Ursprüngliche und das Gewordene; Grund und Folge; Wesentliches und Accidenz; Unterlage und Eigenschaft; Anlage und Entwicklung; Ursache und Wirkung.

Wenn ich hiermit schliesse, so darf ich mir das Zeugniß geben, dass ich in der Aufzählung der Bedeutungen in keiner Weise über ein bescheidenes Mass hinausgegangen bin, und begnüge mich zu recapituliren, dass *pèn* — die Wurzel, das Ursprüngliche, Hauptsächliche und Wesentliche ist, aus dem *mö* hervorgesprossen ist und sich entfaltet hat, dabei aber das weniger Hauptsächliche und das Accidentielle meistens ist.

Einen ähnlichen einfachen und doch vielsagenden Satz bilden die hierauf folgenden vier Zeichen

Ssé yeoù tchōng-schỳ.

In ebenfalls vier Worten würde man deutsch — ob schon rauh genug, etwa sagen können:

„Thun hat Ende — Anfang.“

Hier ist zu merken:

ssé heisst auch *res*, aber es ist die Sache die gethan, die ausgeführt wird, und nur nachdem sie in der Idee verarbeitet worden, dadurch wird sie dann zur *actio*, zum Thun, — und kann, wenn hier vom Schmiedehandwerk oder dergleichen anstatt von Philosophie die Rede wäre, zur alltäglichen Beschäftigung herabsinken.

yeou ist „hat“.

tschōng-schÿ ist wieder ein solches Gegensatzpaar, das durch die Zusammenstellung zu der ersten Bedeutung noch mehrere abgeleitete metaphorische erhält. Glücklicherweise ist die wissenschaftliche chinesische Sprache reich an solchen Contrasten; ich sage glücklicherweise, weil diese Contraste meist das Verständniss erleichtern.

„Thun hat Ende — Anfang“ habe ich rauh und platt der grössern Verständlichkeit wegen gesagt, aber so platt schreibt ein Confucius nicht. Doch dem Leser gegenüber ist diese Betheuerung nicht am Orte, der Leser erkennt den tiefern Sinn selbst aus diesen vier Worten. Denn, sollte etwas Alltägliches gesagt werden, so würde wol stehen — Thun hat Anfang — Ende — nicht aber umgekehrt. Die Umkehrung zeugt dafür, dass mehr Gehalt in dem Satze ist. Bleiben wir beim Thun, sowie bei Ende — Anfang stehen, so will das Voraussetzen des Endes sagen, dass wir bei unserm Thun, bei unserm Wirken und Schaffen das Endresultat, das zu Wirkende als vollendet, als logisches Ideal, als Vorbild vor unserm Geiste stehen haben sollen, wenn wir das Werk beginnen, dass wir immer das zu erstrebende Ziel uns vorstellen, um danach die richtigen passenden Mittel zu wählen, sodass dem Endzweck, dem *fini bonorum*, unsere Erkenntnissanfänge, *initia cognoscendi* — entsprechen.

Laò-tsè braucht im 64. Kapitel dieselben Worte in

derselben Umkehr, und meint auch dasselbe, nämlich, dass man das hohe Ideal, das zu erstrebende Ziel, den gewaltigen Baum, der aus dem kleinen Anfang, dem schlanken Reis emporwächst, beständig vor Augen haben soll, um unablässig zu bleiben in seinen Mühen, und nicht zu verzagen bei der gewaltigen Arbeit, obschon sie langsam fortschreitet. Wird doch das herrliche, erhabene (neun Etagen hohe) Gebäude nur dadurch aufgerichtet, dass der Mörtel Kelle für Kelle aufgetragen wird, die tausend Meilen weite Reise damit begonnen, dass zuerst ein Schritt gemacht wird.

Die acht Schlussworte des dritten Paragraphen des Hauptkapitels:

tschÿ sò siën-héou-tsě kín Taó ÿ

heissen in wörtlicher Uebersetzung:

„Wissen was Vorher — Hernach, demnach nicht fern vom *Taó* wahrhaftig!“

Mit andern Worten: „Wenn man das Erstere vom Letztern, — also sowol das Hauptsächliche und Wesentliche vom Nebensächlichen und Accidentiellen — zu unterscheiden weiss, als auch wenn man weiss, welche Mittel man zur Verwendung bringen muss, um den hohen Zweck zu erreichen, so ist man vom «*Taó*» nicht fern.“

Diese Ausführung würde wol verständlich und richtig sein, wenn von dem chinesischen Zeichen, dem hohen Wort, dem *Taó*, die Deutung bekannt wäre. Ich muss daher zunächst die Bedeutungen desselben hier aus der Einleitung zur Uebersetzung des *Taó-tě-kīng* von *Laò-tsè* wiederholen, dann fragen und erörtern, ob es genau so wie bei *Laò-tsè*, oder ähnlich und abgeleitet, oder durchaus nicht so gefasst werden darf.

In jener Einleitung habe ich S. 7 gesagt:

Die nächstfolgende (dort bildliche) Bedeutung von *Taó* ist:

„Weisung, Direction, das was jemand gewiesen

wird, der Weg (moralisch der rechte Weg), das Gesetzliche, die Ordnung der Dinge, der Gang der Ereignisse, der Weg und das Fortgehen zum Seienden, die Bedingungen des Handelns, die Vernunft.“

In Bezug auf die Bedeutung, die das Zeichen *Taó* speciell im *Taó-tě-kīng* hat, führe ich zunächst an, was Abel Rémusat darüber sagt. Er erklärt:

„Die *Taó*-ssé bedienen sich dieses Wortes, um die *raison primordiale*, *l'intelligence*, qui a formé le monde et qui le régit, comme l'esprit régit le corps, zu bezeichnen. Dieses Wort scheint mir nicht gut übersetzt werden zu können, es sei denn durch das Wort *λόγος* in dem dreifachen Sinne von souverain être, raison und parole. Es ist augenscheinlich das *λόγος* des Platon, welches die Welt geschaffen, la raison universelle des Zeno, des Kleanthes und anderer Stoiker; es ist dasselbe Wesen, von welchem Amelius sagt, dass es durch einen Philosophen la raison de Dieu genannt worden, welchen Philosophen Eusebius für identisch mit dem heiligen Johannes hält.“

Ich habe dort gesagt, dass unter *Taó* — das höchste Wesen zu verstehen sei, und *Laò-tsè* selbst sagt:

„Wir müssen es als den Schöpfer der Welt ansehen, seinen Namen weiss ich nicht, wenn ich ihm aber gleichwol einen Namen geben soll, so will ich es *Taó* nennen.“

Weiter tritt uns aber im Buche, dem *Taó-tě-kīng*, das *Taó* ausser als Schöpfer, auch als ewiger Erhalter und Regierer der Welt entgegen, ferner als die fortwährende Schöpferkraft der Natur, dann auch als das Göttliche im Menschen, als der allem Materiellen entgegenstehende Geist der Welt, als der Allmächtige, Allgegenwärtige, Allweise, als der persönliche ewige und gerechte Gott.

Und nun erhebt sich mit gewaltigem Ernst die bedeutsame Frage:

Kommt bei Confucius an dieser Stelle, oder überhaupt dem *Taó* dieselbe Bedeutung zu, wie bei *Laò-tsè*? Und soll man das Wort wie dort — weil es schwer ist, die auch bildlichen Bedeutungen für das höchste Wesen in seinen unterschiedenen, doch gleichen Wesenheiten in ein deutsches Wort geschickt zusammenzufassen, weil man bald Gott, bald Gottheit, einiger Gott, Vorsehung, göttliche Natur, der Weg zu Gott etc. dafür setzen müsste, um klar zu bleiben, dass nur das eine *Taó* gemeint ist, dieses unübersetzt lassen, und immer *Taó* schreiben?

Mit der Antwort auf diese Frage will ich recht vorsichtig sein, denn einem unbedingten Ja! meinerseits treten zu viele Nein! andererseits entgegen, und mit einem blossen Dafürhalten ist's bei solch gewichtiger Sache unmöglich abgemacht.

Sämmtliche Sinologen und mit ihnen die ganze Gelehrtenwelt nennen Confucius einen Philosophen, keiner unter ihnen allen, keiner nennt ihn einen Theologen, sie alle behaupten, derselbe construire nur theilweis aus sich heraus, theilweis nach den Traditionen einer alten Moralphilosophie, die man um deswillen hausbacken nennen dürfe, weil, wie sie sagen, Confucius durchweg und absichtlich vermieden habe, von Gott und von den höchsten und letzten Dingen überhaupt zu sprechen.

Aber gerade hiergegen lässt sich ein kräftiger Einwand erheben. Zuerst gegen die Schlussfolge, als ob Confucius absichtlich vermieden habe, von Gott und den letzten Dingen zu sprechen. Denn dagegen verwahrt er sich selbst in einem seiner Gespräche mit seinen Schülern.

Es mögen ihn wol zwei oder drei nicht recht ver-

standen haben, denn er fühlt sich zu folgender Bemerkung veranlasst:

„Ich habe euch meine Lehre immer klar und deutlich vorgetragen, und nie etwas, was ich selbst gewusst, verschwiegen, so bin ich einmal“, d. h. durch und durch wahr und offen. —

Da müsste es denn sein, dass er selbst nicht um Gott gewusst habe. Aber seltsam unmittelbar vor diesem Gespräch wird er darauf aufmerksam gemacht, dass einer seiner Freunde ihm nach dem Leben trachte, und er antwortet darauf: „Beruhigt euch, der Himmel ist mit mir, und habt ihr wol je gehört, dass jemand im Stande gewesen wäre, mit Erfolg gegen den Himmel anzukämpfen?“

Der Himmel aber ist Gott. Gott in seiner Allgewalt und Allweisheit, Gott als Erschaffer und Regierer der Welt.

Und ferner! So wahr es ist, dass Confucius seine Doctrin aus Früherm, aus Traditionen, aus den Lehren und Maximen der alten weisen Könige geschöpft hat, so wahr ist es, dass in diesen Traditionen, ganz besonders aber in dem vorzüglichen alten classischen *Schū-kīng* (Geschichtsbuch), keine einzige Seite vorhanden ist, auf welcher nicht der Himmel, oder der Herr des Himmels als die einfache, fromme, unphilosophische Bezeichnung Gottes vorkommt.

Unbekannt mit dem höchsten Wesen ist also Confucius nicht gewesen, auch hat er Gott nicht geleugnet, noch weniger aber hat er für unnöthig erachtet, die Fundamente seiner Lehre auf Gott zurückzuführen; auch hat er nicht etwa aus ehrfurchtsvoller Scheu vermieden, den Namen Gottes auszusprechen. Denn wenn dies alles wäre, dann dürfte doch wol der Schüler *Tsing-tsè*, der des Meisters Sinn und Gedanken kennt und seine Abhandlung im Folgenden commentirt, nicht aussprechen,

dass der Tugendhafte, so lange er dieses ist, im Schutze Gottes, des höchsten Himmelsherrn bleibt. (Kap. 10, §. 5.)

Unglaublich ist es daher nicht, dass Confucius in seinen Werken das umfassendere, mehr philosophisch-bildliche Zeichen *Taó* für das höchst Geistige, das höchste Wesen verwendet hätte. Im weiteren Verlauf der Explication des *Tá-Hiö* tritt dies auch, wie man sehen wird, mehr und mehr hervor und gelangt im zweiten Werke des Confucius, dem *Tchōg-yông*, zur Evidenz. Aber hier?

Allerdings hier tritt das Wort in jener Bedeutung so unvermuthet auf, dass es den Eindruck der Wahrheit ohne weitere Bürgschaft auf den Leser nicht machen kann. Daher bin ich auch so vorsichtig gewesen, das Zeichen im Texte selbst nicht so wiederzugeben. Ich habe „die obigen Fundamente“ gesagt, und auf diese, die drei Grundprincipien, wird denn auch ohne Frage zurückgedeutet.

Aber das Hochseltsame ist eben, dass diese drei Principien nicht nur ihrem Inhalt nach, sondern auch ohne Gewalt anzuthun dem Wortlaut nach, auf das *Taó*, auf Gott zurückgeführt werden können.

Gehen wir nämlich zu diesem, zum ersten Anfang, zurück, so steht dort geschrieben:

„Die Fundamente der erhabenen Wissenschaft sind, —“ etc.

Es steht also auch hier das Schriftzeichen *Taó*, wie man erkennen kann, und die chinesischen ersten Zeichen lauten zusammen:

Tá-Hiö tchỹ Taó.

Das kann übersetzt werden, wie oben geschrieben steht, denn *Tá-Hiö*, der Titel des Buchs, heisst ja die erhabene Wissenschaft, und das folgende *tchỹ* ist für gewöhnlich der Ausdruck für den Genitiv. Wenn *Taó*

nun durch „Fundamente“ gegeben werden darf, so haben wir

„Der erhabenen Wissenschaft Fundamente“
und darauf folgt dann — „sind erstens, zweitens, drittens, in den drei folgenden Sätzen enthalten.“

Wunderbarerweise aber können dieselben vier Zeichen ganz anders gefasst werden, wenn man dem dritten Zeichen — *tch̄y* — das jetzt, wie gesagt, zumeist nur Genitivpartikel oder persönliches Deutewort ist, seine ursprüngliche verbale Bedeutung zurückgibt. Danach heisst *tch̄y* — sich wohin begeben —. In dieser Bedeutung kommt es in einem andern der „vier Bücher“ (*Szè-schū*), deren erstes das *Tá-Hiö* ist, im *Méng-tsè*, öfters vor. Professor Schott, dessen vorzügliche Grammatik ich hier als Beleg citiren will, gibt eine solche Bedeutung, S. 78, Anm., an, die hier schlagend passen würde: „*Khiü òrt tch̄y schén.*“ — „Sie eilen und gehen über zur Tugend —“, die commentirt lautet:

— „Sie folgen der Tugend.“

Danach würde der Anfang des *Tá-Hiö* lauten:

„Das *Tá-Hiö* — die erhabene Wissenschaft — führt hin zum *Taó.*“

Jeder der drei folgenden Sätze beginnt mit *tsay*, und ist dieses durch „sind“ übersetzt, aber darin liegt ein Hauptargument mit dafür, dass der erste Satz so absolut hingestellt werden darf, dass *tsay* nicht schlecht-hin die Copula ist, daher „ist“ oder „sind“ heisst, sondern es heisst nachdrucksvoller — „darin ist“, also „darin ist enthalten“, dadurch ist mitgegeben, dass man

- 1) die himmlische Tugend zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückführt; dadurch ist mitgegeben
- 2) die Menschenliebe; dadurch ist mitgegeben
- 3) das Verharren im höchsten Gut.

Und nun auch reiht sich der Schluss passend an:

„Wer das Hauptsächliche vom Nebensächlichen zu

unterscheiden versteht, daher ersteres fest hält, und wem die Mittel bekannt sind, durch welche er sich dem hohen Ziele nahen kann, der wird dem *Taó* nicht fern stehen“; — mit andern Worten, der braucht nur noch den Willen zu haben, das *Taó* zu erreichen, und es wird ihm gelingen. —

Sind denn nun die genannten drei Forderungen aber auch wirklich in der Gotteserkenntniss mitgegeben?

Um dies am einfachsten darzulegen, will ich zuerst bemerken, dass das dreifach sich wiederholende *tsay*, ebenso wie dessen deutsche Uebersetzung, sich sowol jedesmal direct auf das *Taó* beziehen kann, als auch beim zweiten und dritten Satz direct auf den vorhergehenden und dadurch indirect auf das *Taó*. Es würde daher zunächst nur in Betrachtung zu ziehen sein, ob die *mîng-tě*, die vollkommen reine Tugend, der *Taó-tě*, der göttlichen Tugend, gleich sei. — Die umfassende Menschenliebe dann aus solchem Tugendbegriff herzuleiten, würde für christliche Leser keine Schwierigkeit haben, — die einzige Frage könnte nur die sein, ob das Urtheil des Lesers geneigt sei, die chinesisch-philosophischen Ideen den christlich-religiösen gleichzusetzen. — Fassen wir endlich den Begriff des Festbleibens im höchsten Gut so, wie dieser vorher gegeben wurde, so ist derselbe dann auch wieder aus dem vorhergehenden Satze, der umfassenden Menschenliebe, herzuleiten.

Die Identität der *mîng-tě* mit der *Taó-tě* ist nun zwar schon S. 7 fg. nachgewiesen worden, aber ich will sie hier durch die Autorität des vorzüglichen Sino-logen Mr. Pauthier noch näher zu begründen suchen.

Nachdem dieser Gelehrte zuerst die Umschreibungen angeführt, die die chinesischen Commentatoren dem Ausdruck *mîng-tě* zukommen lassen, und am bezeich-

nendsten die von *Tchoû-hî* findet, welcher sagt: *mîng-tě* bezeichnet das, was die Menschen vom Himmel erhalten haben, und welches, weil es immateriell, intelligent und nicht vernunftlos ist, das Vernunftprincip für alle Menschen bildet und seinen Einfluss bei allen Handlungen des Lebens geltend macht — analysirt er die beiden Charaktere *mîng* und *tě*, und sagt, dass der erstere aus den Bildern von Sonne und Mond zusammengesetzt sei, deren Vereinigung die Idee des Lichts, des Leuchtenden gibt, und wenn der Charakter als Verbum auftritt, durch — „erleuchten, seine ursprüngliche Klarheit wiedergeben“, übersetzt werden kann. (Hierbei erlaube ich mir auf die Anmerkung des Chinesen *Kō* in Bezug auf die Deutung von *mîng* die Aufmerksamkeit des Lesers zu lenken, s. S. 5 und 6.)

Für *tě* führt Mr. Pauthier weiter an, es sei aus dem Radicalen *tchi* — vorwärts schreiten — und einer Gruppe zusammengesetzt, deren Hauptbestandtheil *sìn*, Herz, Geist, das Princip aller menschlichen Affection ist. Aber im ältesten Wörterbuch, dem *schoûe-wen*, ist *tě* gleichbedeutend mit *schíng*, welches sich erheben, in die Höhe steigen, ascendere, bedeutet. „Danach“, — fährt Mr. Pauthier fort — „wäre *tě* die Handlungen der Menschen, die hinauf zum Himmel steigen, und die *mîng-tě* wäre ein unkörperliches Princip, welches dem Menschen vom Himmel eingegeben ist, um ihn und seine Handlungen zu leiten.

Dieses Princip, eine Emanation des Himmelslichts, habe unaufhörlich das Streben zu der Quelle, von der es ausgeströmt, zurückzustreben. Es bildet so im Menschen das Element einer erhabenern Natur, als seine körperliche ist, daher ist es seine Pflicht, diesem Lichte nachzugehen und es nicht durch Leidenschaften verdunkeln zu lassen.“ —

In dieser Auseinandersetzung, die Mr. Pauthier am

Schlusse seiner Uebersetzung des *Tá-Hiö* in einer Note gibt, ist viel Schönes, viel Gutes, viel Wahres, ich stimme meist mit ihm hier überein und gab ja seine Auseinandersetzung als einen Beweis dafür, dass die *mîng-tě* identisch mit der *Taó-tě*, der göttlichen Tugend sei. Aber ich stimme mit der Folgerung nicht überein, die Mr. Pauthier zieht. Er sagt, er glaube darum, er habe im Texte durch seine Uebersetzung des *mîng-mîng-tě* das Richtige getroffen; denn er übersetzt, ähnlich den andern Uebersetzern, den Anfang des Buches:

„Das Gebot (*loi*) des grossen Studiums oder der praktischen Philosophie besteht darin, dass wir das leuchtende Princip der Vernunft (*raison*), welches wir vom Himmel empfangen haben, enthüllen und wieder zum Leuchten bringen.“

Vernunft! Ja, die Vernunft war etwas Hohes und Herrliches, war das schönste Geschenk, das der Himmel uns Menschen gemacht hat, war in ihrem Totalbegriff die eigentliche Gottesgabe, die Mitgift, die uns die Gottähnlichkeit ertheilte. Aber leider muss es ausgesprochen werden, der grosse Kant hat sie durch seine Kritik so secirt und auseinander schematisirt, dass der warme lebendige Inbegriff in todte Theilbegriffe zerfallen ist, die F. H. Jacobi zwar schön wieder zu kitten versucht hat, aber noch kein Philosoph der Neuzeit ist im Stande gewesen, der Reparatur ihren frühern warmen Lebensodem wiederzugeben. Es fehlt mithin dem deutschen Wort die Lebenswärme.

Denn ein Denken nur für die *tě* und den alten herrlichen lebendigen Vernunftbegriff, ist unausreichend. Mag man sich auch durch dieses Denken von allem Möglichen Rechenschaft geben können, dadurch selbst zur Idee des Absoluten und Unendlichen aufsteigen, mag man dabei auf alle einzelnen Vorgänge und Processe Achtung geben und selbst unser Inneres klar beleuchten,

das Licht, mit dem man leuchtet, bleibt doch ein kaltes Licht; es leuchtet eben nur, es strahlt und glänzt brillant, aber es erwärmt leider nicht.

Weder Vernunft, noch *raison*, noch rationelle Natur (*natura rationalis*) reicht aus, um uns den richtigen Begriff von der *tě* zu geben, wenn auch lateinische und französische Uebersetzer ihrer *ratio*, ihrer *raison* ein weiteres Feld einräumen wollen, als der deutschen Vernunft. Immerhin bleibt der kalte Hauch des Rationalismus stehen, der durch das beigegebene — „*que nous avons reçu du ciel*“, — und das „*a coelo indita*“ — wol motivirt, aber nicht so durchwärmt wird, dass aus dieser *ratio* — die umfassende Menschenliebe — die unmittelbare Folge sein könnte.

Der Engländer Hilliers hat die Charaktere *mîng-tě* durch *virtuous principles* übersetzt. In diesem Beiwort *virtuous* liegt der richtige Gedanke versteckt.

Durch Tugend ist die *tě* wiederzugeben. Die *mîng-tě* aber ist wegen ihres himmlischen Ursprungs nicht die *hiá-tě*, d. h. nicht die irdische Tugend, sondern genau wie *Laò-tsè* zu Anfang des zweiten Buches seines *Taó-tě-kīng* von der *Taó-tě* sagt, eine weit höher stehende, eine ultra-Tugend. Die weltliche Tugend ist keineswegs ein Abirren von jener, sondern eine nicht mit jener zu vergleichende Tugend.

Wenn ich hier in sehr wenig Worten noch einmal versucht habe, die Uebereinstimmung des Confucius mit *Laò-tsè* darzuthun, die *Taó-tě* des *Laò-tsè* mit der *mîng-tě* des Confucius zu identificiren, so will ich zur weiteren Verdeutlichung noch hinzufügen, dass *Laò-tsè* eben in diesem Anfang des zweiten Buches, wo er die Definition der *Taó-tě*, der himmlischen Tugend, gibt, sie nicht so benennt, sondern den deutlichen Ausdruck *scháng-tě*, die von oben, die vom Himmel stammende Tugend, gibt, und gerade so wird die *mîng-tě* die vom Himmel stam-

mende, uns vom Himmel eingegebene, von sämtlichen Commentatoren, von sämtlichen Uebersetzern genannt.

Auf diese himmlische Tugend folgt aber bei Confucius unmittelbar die umfassendste Menschenliebe! Wird es da Wunder zu nennen sein, wenn bei *Laò-tsè* der nämliche Gedankengang stattfindet?

Im vorgenannten Anfangskapitel des zweiten Buches folgt unmittelbar auf jene Erörterung der *Taó-tě* oder himmlischen Tugend — die Menschenliebe in den Worten:

„Die mit dem *Taó* verbundene Menschenliebe hat es mit dem Weltlichen, weil mit den Menschen, zu thun, aber ihr Ursprung ist himmlisch.“

Diese Uebereinstimmung der beiden Weisen würde in der That nicht nur an das Wunderbare grenzen, sondern tief in diese Grenze hinein gehend etwas Wunderbares sein, wenn sie nicht, der eine unter dem Ausdruck *scháng-tě*, der andere unter dem Ausdruck *míng-tě*, ganz Uebereinstimmendes gemeint hätten, die *Taó-tě* nämlich, die vom Himmel stammende, die himmlische Tugend, die, ich sage es aus Ueberzeugung, ein treues Bild der wahrhaft christlichen Tugend ist. Aus dieser folgt unmittelbar die echte, die allumfassende Menschenliebe, diese ist intrinsice mit jener gegeben. Durch jene fühlt man sich innigst durchwärmt für die Menschen, die als die nämlichen Kinder des Einen, Höchsten, demselben Ziele zuzustreben bestimmt, dabei unsere Brüder sind, sodass eine lange Kette von Schlussfolgerungen von der *Taó-tě* zur *shîn* (Menschenliebe) entbehrlich ist. Letztere muss ja das unmittelbar folgende Glied auch für den Gedankenärmsten sein, wenn ihm erstere in Gnaden zutheil geworden ist.

Durch die ratio, durch die raison erhält man dasselbe wol auch, aber nur durch weite rationale Schlussfolgerung, durch weitläufiges Raisonnement.

Wenn ich hier mit meinen Betrachtungen über die

letzten Worte des Confucius: „So sind wir den obigen Fundamenten nicht fern“, oder, wie ich weiter vermittelt: — „So sind wir dem *Taó* nicht fern“ — schliesse und die Erörterung der folgenden Sätze einleite, so steht mir ein seltsamer Contrast zu überwinden bevor, denn es wird, fürchte ich, fast contradictorisch lauten, dass ich eben erst die lange Kette rationaler Schlussfolgerungen als das weniger Vorzügliche aufgestellt habe und nun gleich darauf als das Vorzüglichste, was dem Menscheng Geist zu thun möglich ist, aufstellen will.

Der Widerspruch muss also wol vorher gehoben werden, und ist es augenblicklich dann, wenn wir zurückblicken auf das, von dem vorher die Rede war, d. h. die *mîng-tě*, die vom Himmel unmittelbar eingegebene Tugend, und vorblicken auf das Kommende, das durch Denken mühsam Errungene, auf die logischen Consequenzen des Confucius, der, so tiefer Denker er auch war, doch immerhin nur einen Menscheng Geist hatte.

Die *mîng-tě*, die himmlische Tugend, ist ein unendlich hohes, göttliches Ideal, welches in seiner absoluten Reinheit und Vollkommenheit wiederzuerhalten nur dem Heiligen, dem Gottmenschen möglich wird; aber wir sind immerhin im Stande, aus dem Begriff, den wir von ihr uns machen, zu erkennen, dass, wofern sie einem Wesen ganz ungetrübt im vollsten Lichte zutheil würde, die umfassendste Menschenliebe und die Möglichkeit, die Menschen zu bessern, sie zu neuen Menschen zu machen, unmittelbar mitgegeben sein müsste. Und dann würde das Reich Gottes erstehen — jenes Reich des Friedens, das durch Weisheit und durch Liebe blüht.

Das ist Offenbarung, die Realisirung übersteigt des Menschen Kräfte. Aber im Ideal schwebt es uns vor, stand auch dem Confucius in seiner Vollkommenheit vor der Seele. Tausend Jahre vor ihm hatte das grosse weite China ein goldenes Zeitalter unter den alten weisen

Königen gehabt, die, wenn auch nicht Uebermenschliches, doch das Menschenmögliche durch ihren Geist, ihre Tugend, ihre Vortrefflichkeit geleistet hatten.

Und nun stellt Confucius uns diese Könige als keineswegs unerreichbare Vorbilder dar. Er steigt nieder auf die Erde und zeigt uns an der Hand der Geschichte, was Menschenkraft und Intelligenz (unterm Schutz des Himmels) vermag. ~~2~~

Und wie schön zeigt er uns das? So, dass wir nicht anders können, als seinen reichen Geist zu bewundern.

Oder darf ich nicht den Verstand des Confucius rühmen, darf ich nicht sagen, dass er den schönsten Gebrauch seiner Begabung gemacht hat, nicht zeigen, wie er unter Anwendung unantastbarer Kettenschlüsse in doppelter Reihe, dem Abhäufelungsschluss und umgekehrt dem Anhäufelungsschluss, evident darthut, wie jene Könige im Stande waren, wie es demnach auch aufs neue möglich sei, ein goldenes Zeitalter zu gründen, oder wenigstens annähernd, in rein menschlicher Weise ein Weltenreich des Friedens und irdischer Glückseligkeit erstehen zu lassen? Gewiss! Der Leser wird ja ersehen, wie gründlich Confucius verfährt, wie er bei keinem Kettengliede unterlässt, die gewonnene Schlussfolge als neue Prämisse voranzusetzen.

Es ist sonach ein streng logischer Aufbau, in dem kein Glied fehlt; die Folgerung ist eine richtige und zeigt von dem eminent klaren und richtigen Denken des Confucius.

Dieses, das eminent klare Denken des Confucius, kann von denen, die das *Tá-Hiö* kennen, nicht bezweifelt werden. Das gewaltige Ansehen, in dem das *Tá-Hiö* in China steht, gibt aber auch Zeugniß dafür, dass die chinesischen Gelehrten seine Klarheit, seine Folgerichtigkeit, seine Beweiskraft zu schätzen und zu verehren wissen.

Wer demnach die Denkkraft eines Confucius bezweifelt, der kennt weder das Original des *Tá-Hiö*, noch die Commentare desselben. Aber auch die Uebersetzungen müssen solchen Zweiflern unbekannt geblieben sein, denn „Confucius Sinarum Philosophus“ von Intorzetta und andern ins Lateinische übersetzt, ist schon 1687 erschienen, und Intorzetta gibt die gedoppelte Gedankenreihe in richtiger Gradation recht anschaulich wieder, ja er setzt zum Schlusse hinzu, dass Confucius diese gedoppelte Gradation absichtlich so streng logisch aufgebaut habe, um den Schülern, die das *Tá-Hiö* studiren wollten, damit zu zeigen, dass eben ein Abweichen vom Wege, eine Umkehrung und Zusammenziehung, ein Hinweglassen des einen oder andern Gedankens ganz undenkbar sei.

Aber dort steht's lateinisch. Wollte doch ein gutes Geschick, dass das *Tá-Hiö* bisjetzt nur in der Ursprache und in den alten, wenig gelesenen lateinischen Folianten zu finden wäre, sodass ich mit Freude sagen könnte, ich habe es hervorgezogen und ich habe zuerst in einer verständlichern Sprache die ungemeine Logik des Confucius so ans Licht gebracht, dass es auch von solchen Deutschen beurtheilt werden könne, denen das alte Latein lästig ist. Aber auch Mr. Pauthier, dess Urtheil wol unverwerflich ist, schreibt schon 1837 in seiner philosophischen Einleitung zu seiner französischen Uebersetzung des *Tá-Hiö* allgemein verständlich:

„Der eigentliche Text ist kurz. Er wird *kīng* genannt, oder Buch par excellence, wie die andern am meisten verehrten Bücher der Chinesen. Aber obschon es so kurz ist, so wird es dennoch, und zwar muthmasslich in Ansehung der darin entwickelten Kunst, richtig zu urtheilen, unter allen Schriften der alten chinesischen Philosophie am meisten geschätzt, denn es zeigt die Anwendung einer im höchsten Grad logischen Methode, welche bei dem, welcher von ihr

Gebrauch macht [wenn nicht die tiefste Kenntniss des syllogistischen Verfahrens, wie es von den alten griechischen und indischen Philosophen gezeigt und gehandhabt wurde, doch] den Fortschritt in der Philosophie voraussetzt, welcher sich nicht mehr mit der aphoristischen Art und Weise, Moralideen zum Ausdruck zu bringen, begnügt, sondern schon höhere und wahre Wissenschaft geworden ist. Die Kunst ist darin zu augenscheinlich, als dass man die Anordnung und die logische Verkettung der Prämissen der natürlichen Methodik eines gesunden Verstandes beimessen könnte, einer Methodik also, die noch nicht zum vollen Bewusstsein ihrer selbst gekommen wäre. Man kann daher als sicher annehmen, dass diejenige Schlussfolgerung, die Sorites heisst, in China ungefähr zwei Jahrhunderte vor Aristoteles bekannt war, obgleich vielleicht die Gesetze dafür durch Specialtractate niemals in jenem Lande formulirt worden sind.“

Für diesen Ausspruch wäre ich gern der Vorsprecher gewesen; dass ich ihn, ehe ich Pauthier kannte, gethan, weiss nur der berühmte Gelehrte, durch dessen Güte ich zuerst mit Pauthier's Werken bekannt wurde.

Obschon ich aber in der Anerkennung des Geistes des Confucius, seiner Doctrin und Philosophie, nur der Nacharbeiter Pauthier's bin, freue ich mich doch, mit diesem Gelehrten eines Sinnes zu sein, und begnüge mich gern mit den geringen Modificationen, die ich noch anbringen darf, wenn ich auch den Schleier, der die Philosophie des äussersten Orients deckte und den Pauthier so weit hob, dass jene schon in schöner und heller Beleuchtung erscheint, nur um wenige Zolle weiter lüften kann. Unnütz ist diese Weiterforschung gewiss nicht, wenn man berücksichtigt, dass es Pauthier mit seiner Begründung nicht voll gelungen ist, die total irrigen Ansichten, die über die chinesische alte Philo-

sophie selbst in der Gelehrtenwelt circuliren, zu besiegen.

Von Pauthier's vorgegebener Ansicht habe ich eine Specification in Klammern geschlossen, weil ich mit derselben nicht einverstanden bin. Der Satz enthält eine Beschränkung und einen Vergleich, und beide sind unmotivirt.

Warum diese? Warum dem Confucius von seinem Glanze etwas rauben wollen durch Vergleiche mit solchen, die einer spätern Periode angehören und die somit das Glück gehabt hatten, ihr ganzes Leben hindurch in einer Philosophenschule erzogen worden zu sein? Confucius ist 551 vor Chr. geboren, und wenn auch zugegeben werden muss, dass er das Reifere erst in reifern Jahren gelehrt, so hat er doch fast 100 Jahre vor Sokrates geblüht (wie die Scholastiker sich ausdrücken). Sein Zeitgenosse ist etwa Heraklit gewesen. Von diesem aber, dem Dunkeln, und seinen Vorgängern, den noch Dunkleren, sind nur Bruchstücke vorhanden, die nicht beweisen lassen, ob aus logischer Deduction ihre Lehrmethode, oder aus aphoristischen, mystischen, bilderreichen Weisheitssprüchen ihr Talent bestand. Auch Aristoteles kannte wenig von diesen Früheren. Er ist's, der den Heraklit den Dunkeln genannt und gesagt hat, was vor ihm herstammt und zu uns gekommen ist, trägt Sagengewand.

Es gibt also im Occident keinen ältern Philosophen, der dem Confucius gleichgestellt werden könnte. Der einzige, der ihm überhaupt zur Seite gestellt werden darf, ja der ihn überragt, der findet sich in seinem eigenen Lande, in China, und so wenig fern von ihm in Zeit und Raum, dass Confucius ihn gesehen, ihn gehört und seinen eminenten Geist angestaunt hat.

Dieser Mann ist *Laò-tsè*!

Sein *Taó-tě-kīng* ist unabweislich ein logischer Auf-

bau, der keine Lücken, keine Sprünge hat. Er führt hin zu dem hohen fernen Ziel Schritt für Schritt, ohne Abweg; er führt den hohen Bau auf, indem er Stein für Stein hinzuträgt und diese so aneinanderfügt, dass daraus ein einiger, ein stolzer und erhabener Bau wird. Oder vielmehr sein Werk wird, wie er sagt, ein organisches Ganze, ein weithin seine schützenden Aeste ausbreitender Baum, der doch nur aus dem kleinen schlanken Reis, dem Anfang, hervorgewachsen. Aber nicht nur das ganze Buch ist in seinen einzelnen Theilen, seinen Kapiteln streng, vernünftig denkend aneinandergereiht, auch die einzelnen Kapitel selbst sind oft in sich und an und für sich zu einem Ganzen abgerundete, tief durchdachte und zum Ziel — zu Gott, zur Wahrheit, zum höchsten Gut — mit unwiderstehlicher Beweiskraft hinführende Schlussfolgen.

Als in dieser Beziehung im höchsten Grade beachtenswerth will ich das 60. Kapitel nennen, nicht nur weil hier mit einer Schärfe bewiesen wird, wie sie etwa nur dem Spinoza eigen, nicht nur weil dasselbe auch in seiner Ausdrucksweise Aehnlichkeit mit Spinoza hat, sondern deshalb hauptsächlich, weil darin die Art und Weise kund gegeben wird, wie das höchste Gut, das Heil der Welt, erreicht wird.

Das Kapitel lautet:

„Für einen weisen Fürsten, der im Verein mit dem *Taó* regiert, ist dies, das Regieren, eine Kleinigkeit, denn das *Taó* regiert für ihn, und übernimmt die Sorge für das Reich. In jenem, dem weisen Fürsten, wohnt nur ein Menscheng Geist, dieses — das *Taó* — ist ein erhabener Geist. Fehler und Gebrechen kann aber nur jener — der Menscheng Geist — haben, nimmermehr der erhabene Himmelsgeist.

Der erhabene Himmelsgeist wird nie den Menschen Schaden thun, nur die eigenen Fehler und Gebrechen

der Menschen thun das, der erhabene Himmelsgeist schadet nie den Menschen.

Wenn nun der weise Fürst ebenfalls den Menschen nicht wehe thun kann, so werden jene beide vereint um so weniger jemand schaden, sondern der Verein der erhabenen und göttlichen mit der menschlichen Tugend muss hinführen zum Segen und Heil der Welt! — Nicht?“

Das ist frisch und lebendig, und doch fehlt die mathematische Schärfe nicht. Wenn man aber, wie dies in der That geschehen, Worte corrupirt, dadurch aus dem religiösen Inhalt eine haarsträubende Dämonologie macht und dann hinzuzufügen den Muth hat, das Original sei sinnlos und unverständlich, so wird dann schwerlich ein Mensch gefunden werden können, der sich für *Laò-tsè's* Buch und seine Lehre begeistert.

Dasselbe ist mit Confucius geschehen. Chinesische Ausdrücke und Wendungen, die nicht hinreichend bekannt waren, wurden verflacht wiedergegeben; der Uebersetzer nahm aber das Flachwerk nicht auf sich, sondern schob es dem Autor Confucius zu.

Aber weder das *Taó-tě-kīng* des *Laò-tsè*, noch das *Tá-Hiö* des Confucius sind so geschrieben, dass sie etwa nur Lehrsätze und Beweise, nur Prämissen und Schlussfolgerungen enthielten. Dann könnten sie nur sehr wenigen Gelehrten ein Interesse geben. — Nein! Trotz Kürze und Knappheit sind sie reich und voll und belebt. Die Gleichnisse geben ebenso wie der Bilderreichtum den echt orientalischen Schmuck.

Der Baum, der sich im *Taó-tě-kīng* vor unsern Blicken entfaltet, saugt nicht blos mit seinen festen Wurzeln Chemikalien aus der Erde zum Aufbau der Zellen, die dann zu Fasern verholzen, zu knorriger Rinde versteinern sollen, seine gewaltigen Aeste grünen im ewigen Blätterschmuck, seine weithin duftenden

Blüten empfangen den Thau vom Himmel, und dem Himmel auch reifen die köstlichen Früchte entgegen.

Und ähnlich dem *Taò-tě-kīng* des *Laò-tsè* ist auch das *Tá-Hiō* des Confucius und seines Schülers *Tsêng-tsè*, obwol von zwei Männern bearbeitet, doch ein organisches Ganze. Das Ziel wird nicht aus den Augen verloren, und die Ausdrucksweise zeugt von Reichthum und Schärfe des Geistes.

Die Schärfe des Geistes, das logische Element tritt nun ähnlich dem angeführten 60. Kapitel des *Taò-tě-kīng* im folgenden vierten, sowie im fünften Paragraphen wesentlich hervor:

§. 4. Die alten weisen Könige, von dem Wunsche beseelt, ein Weltreich des Friedens und der Glückseligkeit erstehen zu lassen, und gewillt, dies durch das Wiederaufstrahlen der himmlischen Tugend zu erreichen, regierten zuerst ihr eigenes Feudalreich dem entsprechend weise und gut.

Um aber eine weise Regierung in ihrem Lande führen zu können, strebten sie zuerst danach, ihrer eigenen Familie eine vollendete Harmonie zu geben.

Wenn sie aber ihrer Familie eine vollendete Harmonie geben wollten, so strebten sie zuerst danach, sich selbst zu veredeln und zu vervollkommen.

Wenn sie sich selbst veredeln und vervollkommen wollten, so strebten sie zuerst danach, ein biederer und rechtschaffenes Herz zu haben.

Wenn sie ein biederer, rechtschaffenes Herz haben wollten, so strebten sie zuerst danach, dass ihre Intentionen wahr und lauter seien.

Wenn ihre Intentionen wahr und lauter sein sollten, so mussten sie zuerst danach streben, die höchst mögliche Erkenntniss zu erlangen.

Die höchste mögliche Erkenntniss besteht aber darin, die Dinge ihrem innersten, geistigen Wesen, ihrer Grundidee nach erforscht zu haben.

BEMERKUNGEN.

Nothgedrungen muss ich diesen Satz zergliedern und stückweis erklären; die grösste Schönheit, die durchschauliche Klarheit und Reinheit der Deduction, geht dadurch verloren, aber nur durch Vereinzelung bin ich im Stande, nachzuweisen, dass Confucius im Original, was oben steht, gesagt hat. Ich werde also zunächst den Anfang der Periode so wörtlich als möglich geben:

„Wenn die Alten, — oder besser, weil gleich darauf vom Regieren und von Feudalreichen die Rede ist: —

Wenn die alten Könige wollten“, — oder statt dessen — „tief von dem Wunsche durchdrungen waren, — *mîng-mîng-tě* — die reine und vollkommenste (die himmlische) Tugend zum Glanze, zum Aufleuchten zu bringen im ganzen Weltenreich, dann zuerst regierten sie gut und weise ihr Feudalreich.“

Diese Forderung zeigt uns recht deutlich die Vereinigung der oben stehenden drei Fundamentalsätze:

Wiederherstellen der himmlischen Tugend,

Umfassende Menschenliebe,

Verharren im höchsten Gut —

zu dem einen Satz und Ziel, der hier als das Ideal, nach dem die alten weisen Könige hinstrebten, aufgestellt wird, nämlich dem — *mîng-mîng-tě* — im Weltenreiche, oder die Erreichung eines Reichs des Lichts und

Friedens auf Erden, dadurch, dass in allen Menschen die himmlische Tugend, die ihnen gegeben wurde, wieder zu ihrem ursprünglichen Himmelsglanze gelangt.

Dies also ist das grosse Endresultat, was erstrebt werden soll, und das Mittel dazu, das, was um dies zu erreichen vorhergehen muss, ist, dass die einzelnen Reiche, die sich zum grossen Ganzen zusammenschliessen und vereinigen, jedes für sich gut und weise, d. h. in demselben Sinne regiert werde, wie dies im Ganzen erstrebt wird.

Schon hier will ich die Kette unterbrechen, um nachzuweisen, wie gross die Uebereinstimmung dieser Forderung mit der Doctrin *Laò-tse's* ist. Ich glaube, ich darf die Unterbrechung hier wagen, denn jeder abendländische Leser möchte ohnedies stutzen und eine Gedankenpause bei dem Ausspruch des Meisters Confucius machen.

Wir müssen uns mancherlei über Chinas Zustände ins Gedächtniss zurückrufen, ehe es uns möglich wird, das wahrscheinlich zu finden, was den Chinesen so überzeugend wahr erscheint. Wir können uns nicht a priori als zuversichtlich gewiss denken, dass im ganzen grossen Reiche die *mîng-tê* wieder *mîng* sein würde, mit andern Worten, dass die himmlische Tugend in ihrer hellsten und vollkommensten Klarheit im Herzen aller Unterthanen des Reichs sein würde, wenn die einzelnen Länder gut und weise regiert würden; auch unter allen den folgenden Voraussetzungen nicht, den Voraussetzungen, dass die einzelnen Herrscher ihr Haus, ihre Familie in bester vortrefflichster Ordnung hätten, dass sie selbst überaus vortrefflich wären, im höchsten Grade intelligent, und Gott nicht nur vor Augen, sondern auch im Herzen habend.

Bei uns geht das bei alledem aus sehr verschiedenen Gründen nicht!

„Nun — und in China, im Reiche der Mitte etwa?“

Auf diese sehr rasch und sehr natürlich sich aufdrängende Frage erlaube ich mir zu entgegnen:

Im heutigen China nicht, im heutigen China nicht im entferntesten, — aber in jenen alten vorbuddhistischen Zeiten war es möglich, dass zwei eminente Geister, obschon unabhängig voneinander denkend, doch zu gleicher Zeit lebend, denselben Gedanken aussprechen konnten, denn sie fanden beide, ausser einer glänzenden Vergangenheit, einem verschwundenen, aber nicht verschollenen, wahrhaft goldenen Zeitalter in ihrer Zeit und in ihrem Heimatslande staatliche und religiöse Elemente vor, die solchen Ideen Raum zu geben wol gestatteten.

Dieser Elemente sind nur zwei, ein positives und ein negatives, doch beide von gleichgrosser Tragweite.

Das positive Element heisst — „Patriarchie“,

Das negative „Fehlen der Hierarchie“.

Das zweitgenannte Element fällt selbstverständlich dann als überflüssig hinweg, wenn das erste, die Patriarchie, begründetes Recht auf ihren Namen machen darf. Denn in der Familie kann nur ein Altvaterstuhl existiren, und sobald diesen nicht mehr der Altvater, wie sich's gebührt, inne hat, sondern der Beichtvater, so ist das väterliche Ansehen des erstern zernichtet.

Ebenso ist auch in der weiter ausgebreiteten, der Einen grossen Staatsfamilie, nur der Eine Alt- oder Erzvater das sowol geistliche wie weltliche Oberhaupt. Denn hier, das ist sehr zu beachten, findet keine Trennung, kein Begriffsunterschied zwischen geistlich und weltlich statt, sondern eine Vereinigung, Identificirung. Für den Bürger im Patriarchenthum ist die Religion nicht ein Postulat neben sittlicher Güte und Pflichttreue, sondern sie ist ein Aequivalent für dieselben.

Unser viertes Gebot, dort das Hauptgebot, schliesst die Liebe des Unterthanen zu seinem Kaiser, wie wir

ihn nennen, ein, denn dieser ist sein erhabener und verehrter Vater, oder auch — im Munde des Volks — Vater und Mutter.

In Beziehung auf Gott aber ist der Kaiser im eigentlichsten Sinne der Statthalter Gottes auf Erden, er hat das Mandat zu herrschen direct vom Herrn des Himmels, und wird in dieser Hinsicht des Himmels Sohn genannt. Seine Macht ist daher so lange eine unumschränkte, als sein humanes und gerechtes Verhalten, seine vollkommene Tugend den Beweis aufrecht erhält, dass das Mandat des Himmels ihm nicht entzogen worden.

Schon kurz erwähnt wurde (S. 7), dass des Himmels Mandat, des Himmels reines, hellleuchtendes Gnadengeschenk — *thiēn tch̄y m̄ng m̄ng* —, und die vollkommene Tugend, *m̄ng-tě*, in inniger Wechselbeziehung zueinander stehen, in gewisser Hinsicht dasselbe ausdrücken (später, Kap. I, §. 2, wird dies Verhältniss näher erläutert werden). Daraus folgt aber, dass hier, da durch Verirrungen, durch Fehler die Vollkommenheit der Tugend leidet, verdunkelt wird, zugleich das Himmelsmandat für den Irrenden mit verschwinden müsste. Dagegen hat man neuerlich zwar westwärts ein untrügliches Mittel entdeckt, das Mittel, dass der Mächtige nicht fehlen kann; der Kaiser von China jedoch hält sich nicht für unfehlbar. Seit mehr denn tausend Jahren bestehen deshalb die Censoren, im Staatsdienst ergraute, für unerschütterlich rechtschaffen geltende Männer, die das Recht haben, dem Kaiser Vorstellungen bei etwaigen Fehlgriffen machen zu dürfen. Helfen diese nicht, dann ist Insurrection die einzig möglich Folge. Der Sieg derselben beweist, dass der Himmel der gestürzten Dynastie das Mandat abgenommen und dies in andere Hände, die des Anstifters der Insurrection, gelegt hat, der somit eine neue Dynastie wol begründen, niemals

aber die Staatsform — das Patriarchenthum — ändern konnte.

Die beiden Bezeichnungen aber für den Kaiser von China — „Sohn des Himmels“ und „erhabener Vater“ — geben sehr deutlich die doppelte Würde, die geistliche und weltliche, wieder.

Die Anrede: „Sohn des Himmels“ lässt den Kaiser als Stellvertreter Gottes auf Erden in seiner höchsten geistlichen Würde erscheinen.

Die andere: „erhabener oder hochverehrter Vater“, wird ihm als höchster Patriarch in seiner weltlichen Würde zutheil. Beide höchste Würden sind in ihm vereint, oder mit andern Worten, man kennt keine Macht, die die seinige, von irgendwelchen andern Principien ausgehend, durchkreuzen könnte, und die Staatsbeamten (Mandarin) sind weltlich wie geistlich nur seine Diener.

Dies mag manchem Europäer zu einfach erscheinen, in letzter Consequenz sogar der Gedanke, dass der Dorfschulze die Functionen des Herrn Pfarrers übernimmt — eine Profanation. Zum Troste für diese will ich hinzufügen, dass es auch dort nicht an grossen Processionen (ich nenne darunter nur die am Frühlings- [Jahres-] und Herbstanfang), an grossen Feierlichkeiten (besonders bei Begräbnissen), an öffentlichen Vorlesungen, auch religiösen (wie das siebente kaiserliche Edict z. B., etc.), und endlich an Hausandachten (die ich in *Laò-tsè Taó-tě-kīng*, S. 308, beschrieben) fehlt. —

In Bezug auf letztere — die Hausandachten — will ich aber hier — weil der Patriarchismus auch darin klar hervortritt, wiederholen, dass die Andächtigen sich nicht unmittelbar an Gott wenden, sondern an Mittelspersonen, die Vorfahren, die darum, weil sie im Himmel sind, den Ihrigen helfen können, und da sie innigen Antheil an dem Geschick ihrer Enkel und Urenkel nehmen, ihnen helfen wollen.

Im 15., 16. und 17. Kapitel des *Tchōng yōng* des Confucius wird die kindliche Liebe der Liebe zu Gott fast ganz gleich gesetzt.

Mag für uns bei diesem Glauben an den Einfluss der Vorfahren immerhin ein Aber sein, so viel wenigstens steht fest, dass dieser Glaube dem Patriarchismus Genüge leistet und dass letzterer selbstverständlich eine fremde Priesterherrschaft, weil er in sich selbst Priesterherrschaft mit ist, als widernatürlich, als einen Widerspruch ausschliesst.

Heutzutage birgt China diesen Widerspruch innerhalb seiner Grenzen. Der Buddhismus, der dort eingedrungen ist, besitzt die zumeist ausgebildete Hierarchie, und obschon diese nur das niedere Volk beherrscht und aussaugt, nie aber in die aristokratische oder Gelehrtenwelt eindringen kann, so ist die Macht dieser Hierarchie doch immerhin unleugbar da, und so gross, dass das Staatsruder seitdem nun und nimmermehr glatt durch die Wellen gehen kann, sondern unausgesetzt nur durch Brandungen laviren und Felsenriffen, Sandbänken und Untiefen geschickt ausweichen muss, um das Staatsschiff seeklar zu erhalten.

Der grosse chinesische Gelehrte *Hiên* hat daher für sein Land und dessen Verfassung recht gehabt, wenn er sagt, dass der blutdürstigste Tyrann seinem Lande nicht den tausendsten Theil von dem Schaden gethan habe, noch je thun könne, den jener Kaiser durch seine Schwäche gebracht, welcher den Buddhisten gestattete, sich in China niederzulassen. — Man kann dabei ganz absehen von der noch über das Lächerliche hinaus sich bis zum Widerlichen steigernden Corruption des Buddhismus. Für China genügt allein die Priesteranmassung desselben, um ihn als widersinnig, als für alles Bestehende verderblich erscheinen zu lassen.

Zur Zeit des *Laò-tsè* und des Confucius wusste man

in China von Buddha noch nichts, da ja der historische Buddha ein jüngerer Zeitgenosse der beiden Weisen ist. Und wenn auch zu jenen Zeiten China zersplittert, die *Taó-tě* (nach *Laò-tsè's* Ausdrucksweise, oder die *míng-tě* nach der des Confucius) nicht in dem Herzen der Fürsten leuchtete, so konnten immer doch beide Weise sich aus frühern Zeiten vergegenwärtigen, dass mit dem Wiederaufleuchten der himmlischen Tugend im Herzen der Fürsten jenes goldene Zeitalter, jener Zustand der Unschuld und Sittenreinheit zurückkehren könne.

Sie dachten sich möglich, dass diejenigen, die mit göttlicher oder himmlisch-reiner Tugend, welche die höchste Intelligenz einschliesst, begabt sind, im Stande sein würden, ihre Familie in trefflichster Weise zu leiten, und ebenso mit Leichtigkeit ein Land regieren würden, „denn“, sagt *Laò-tsè*, „das *Taó* herrscht für sie“ (s. S. 55),

und Confucius sagt am Schluss des 17. Kapitels seines *Tchōng yōng*:

„Denn den mit der himmlischen Tugend Begabten wird sicher des Himmels Wille kund“ — und von diesen gut und glücklich regierenden Fürsten wird dem Besten und Begabtesten das Weltenreich zufallen.

Das Beispiel eines solchen Weisen und Gewaltigen aber, seine Milde, seine Humanität, seine Intelligenz würde es ermöglichen, die Menschheit sittlich gut und herzensrein werden zu lassen, die himmlische Tugend in den Herzen aller Menschen zu erwecken.

So sagt Confucius an genannter Stelle. Aber er weiss auch, dass dies nur in einer Patriarchie, die auf kindliche Pietät basirt ist, möglich ist, und sagt deshalb im 19. Kapitel, §. 2, seines *Tchōng yōng*:

„Denn diese kindliche Pietät ist das vorzüglichste Mittel, der Menschen Wille, Absicht, Neigungen in Einen Willen zu vereinigen, es ist die schönste Weise, alles, was die Menschen betrifft, wohl einzurichten.“

Und *Laò-tsè* lehrt Kapitel 32 in Bezug auf den Hauptgedanken sehr ähnlich wie Confucius, obgleich in der ihm ganz eigenthümlichen Weise:

„O! wenn doch die Fürsten das *Taó* (das Göttliche, die göttliche Tugend) bewahren wollten, dann würden ihnen alle folgen und von selbst sich ihnen ergeben, dann würde sich der Himmel der Erde aufs neue verbinden und einen lieblichen befruchtenden Thau niederträufeln lassen auf diese“

Auch hier liegt derselbe Gedanke zu Grunde, dass, wenn die Fürsten von vollendeter Tugend sind, gut und weise regieren, dann die Menschen alle, ihrem Beispiel folgend, die verklärte Tugend zurückerhalten würden; und so würde das höchste Gut erreicht. Nur sind die Worte *Laò-tsè's* verhüllt und klingen wie eine Verheissung oder Offenbarung, fast wie Jesaias 65, 17 oder die analogen Stellen:

„Wir warten aber eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt.“

Gegen die Fassung und Forderung des nächsten Satzes des Confucius:

„Um aber eine weise Regierung in ihrem Lande führen zu können, strebten sie zuerst danach, ihrer eigenen Familie vollendete Harmonie zu geben“,

also gegen Ausdrucksweise und Inhalt lässt sich nichts sagen; wir werden die Sache billigen müssen, denn stellen wir Vor- und Nachsatz negativ, so leuchtet die Richtigkeit der Position alsbald ein:

„Wer nicht im Stande wäre, seine eigene Familie in Zucht und Sitten zu erhalten, der wird doch nun und nimmermehr im Stande sein, das aller kleinste Reich zu regieren.“

Wohl aber ist's die Inversion der Behauptung, die in

der andern Schlusskette des Confucius erscheint, die einerseits Bedenken, andererseits zu Erklärungen Veranlassung bietet; doch fügen wir beides nur an seine Stelle.

Auch zu den folgenden Worten des Confucius:

„Wenn sie ihrer Familie eine vollendete Harmonie geben wollten, so strebten sie zuerst danach, sich selbst zu vervollkommen, zu veredeln“ —

lässt sich kein Einwand erheben. Ich meinerseits kann weder etwas hinzuthun, noch hinwegnehmen, und wenn ich ein paar Worte hier einfüge, so beziehen sie sich nur auf das Kommende, sind eine Einleitung zu diesem.

Wir sind nämlich hiermit schon zu dem Wesentlichen, zu der Hauptsache hingelangt, zu dem „Veredle dich selbst, — Vervollkomme dich selbst, — Erkenne dich selbst, — zu dem *mîng* (in hellem Glanz leuchten lassen), der eigenen *mîng-tě*“. Was vorherging, betraf die hierauf gegründete Liebe zu andern und das Erreichen des höchsten Gutes. Was nun folgt betrifft also nicht mehr das, was wir — das Menschengeschlecht — durch Veredelung unserer selbst erreichen sollen, sondern das „Wie“ wir die Veredelung unserer selbst erreichen können.

Dieses weiter Folgende aber ist nicht ein überflüssiges Zuviel, oder etwas, dass sich von selbst ergibt, zeigt uns auch nicht etwa nur die Seltsamkeiten chinesischer Hirnbewegungen, oder die noch unerleuchtete und ungepflasterte Vorhalle zur Philosophie, sondern es enthält Nothwendiges und dies so hingestellt, wie dies nur ein klarer Denker thun kann, ein Resultat, das vollständig ist und den Charakter einer durch und durch vernünftigen (nicht überspannten) Forschung hat, und in einer Weise, die den Beweis in sich trägt, dass der Anfang für die Geschichte der Philosophie nicht bei dem „hochbegabten“ Volk der Griechen, sondern in China

zu suchen ist, denn dort begann die auf die Erkenntniss des Wesens der Dinge gerichtete Forschung!

Denn Confucius sagt weiter:

„Wenn sie sich selbst veredeln und vervollkommen wollten, so strebten sie zuerst danach, ein biederes und rechtschaffenes Herz zu haben.

Wenn sie ein biederes und rechtschaffenes Herz haben wollten, so strebten sie zuerst danach, dass ihre Intentionen wahr und lauter seien.

Wenn ihre Intentionen wahr und lauter sein sollten, so mussten sie zuerst danach streben, die höchstmögliche Erkenntniss zu erlangen.

Die höchste mögliche Erkenntniss besteht aber darin, die Dinge ihrem innersten, geistigen Wesen, ihrer Grundidee nach zu erforschen!

So führt denn abermals Confucius, gleich dem Sokrates, die Erlangung der höchsten Tugend, die Veredelung des Menschen, die Erreichung der Wahrheit und Lauterkeit auf „begriffliches“ Wissen, auf die höchste Erkenntniss zurück.

Meine nächste Aufgabe wird hierbei sein, zu beweisen, dass Confucius in der That so gedacht und geschrieben hat, mit andern Worten, dass ich richtig übersetzt habe.

Das ist sehr leicht gethan für die, welche die *tschhîng-y* — die lautere Absicht haben, die Wahrheit erkennen zu wollen, schwerer aber für die, welche diese nicht haben und demnach auch mir eine andere Absicht, etwa die unterlegen, ich wollte den Confucius als den chinesischen Sokrates charakterisiren. Für erstere brauche ich nur die wörtliche Uebersetzung zu geben und die

Seitenzahl des Wörterbuchs zu nennen. Letztere dagegen könnten mir andere vorausgegangene Uebersetzungen vorhalten, die den Schluss nicht streng wörtlich so haben.

Für den lexikalischen Nachweis genügt die Uebersetzung der fünf letzten Schriftzeichen: „*Tchý tchỹ tsay kě voě*.“

Da aber die ersten drei überall, wo streng wörtlich übersetzt wurde, durch:

„Der höchste Grad des Wissens besteht in . . .“ wiedergegeben worden sind, so braucht sich die Untersuchung nur auf die beiden letzten Schriftzeichen — *kě voě* — zu erstrecken.

kě aber heisst: vollständig, gründlich erforschen, perfecte intelligere, to scrutinize — und

voě (s. S. 36) heisst: res, Dinge; und

kě-voě heisst nun, nicht nur deshalb, sondern auch besonders nach Morrison, part. II, vol. 1, p. 460 ausdrücklich: „to search into the nature of things“, und der ganze Satz nach ihm ebendasselbst: „the perfecting of knowledge consists in scrutinizing the properties of things“, und S. 789: „when the nature and principles of things are fully discovered, knowledge is perfected.“

Demnach also besteht die höchste mögliche Erkenntniss in der gründlichen Erforschung des Wesens (der Natur), der innern geistigen Eigenschaften und des Begriffs der Dinge. Und zwar aller Dinge ohne Ausnahme. Ich gestehe gern ein, dass ich es sehr gern gesehen hätte, wenn ich an dieser für Geschichtschreiber der Philosophie sehr wichtigen Stelle hätte Pauthier als Zeugen für die Richtigkeit nennen können.

Ich kann ihn nennen! Nur leider nicht uneingeschränkt, weil der so sorgliche Uebersetzer sich an dieser Stelle eine Einschränkung des Begriffs *voě* gestattet hat.

Mr. Pauthier gibt nämlich zugleich mit seiner Uebersetzung einen fortlaufenden Commentar des *Tchoû-hî*, und gibt darin die Bedeutung des *voë* (oder *we*, wie er schreibt) folgendermassen wieder:

„*we* (res) a le même sens que *sse*, actions, œuvres opérés par les êtres intelligents. Quand on veut épuiser ou pénétrer à fond les principes, les raisons des actions, des choses qui concernent l'homme, on désire que leurs dernières limites n'échappent point à notre investigation et à notre intelligence.“

Mr. Pauthier übersetzt hierauf im Texte analog dem Vorstehenden:

„Perfectionner le plus possible ses connaissances morales consiste à pénétrer et approfondir les principes des actions.“

Aus dem oben eingeklammerten „res“ und der weitem Ausführung ist ersichtlich, dass dem Commentator und mit ihm dem Uebersetzer nur wünschenswerth schien, den weitem Begriff von res zur actio einzuschränken, und die Motive hierzu liegen in einem Werke über Ethik nahe genug. Es wird dadurch das dem Philosophen zunächst nothwendige Wissen umfasst, nicht das Wissen an sich; und sobald, wie geschehen, Pauthier für connaissances — connaissances morales schreibt, wird das Folgende (actions für res) um so eher gestattet sein.

Aber ich bitte dieses Folgende zu beachten.

Mr. Pauthier schreibt nicht pénétrer les actions, sondern pénétrer les principes des actions; es handelt sich hiernach nicht um die Ergründung der Handlungen, sondern um die Ergründung der Principien, die für die Handlungen massgebend waren.

Setzt man daher für Handlungen wieder Dinge ein, für actiones — res — so darf man, um consequent zu sein, nicht sagen: „Ad summum apicem perducere scientiam consistit in perscrutando res“, so wie Mr. Pauthier

in seiner lateinischen Uebersetzung sagt und wozu er in Parenthese setzt: „seu actionum omnium rationes“, sondern: „consistit in perscrutando rerum omnium natura“; und was dann das ganz Richtige ist in vollem Umfang.

Hilliers, der durch Kürze zu siegen hofft und das ganze *Tá-Hŕo* telegraphisch auf 10 Seiten englisch reproducirt, übersetzt die Stelle:

„Now knowledge is the comprehension of things and ideas.“

Bei haarspaltender Wörtlichkeit ist ideas neben things zuviel. Der eigentliche Sinn aber bei gleicher Kürze möchte eher der sein:

The highest degree of knowledge consists in the comprehension of the ideas of things.

Intorzetta braucht einige Worte mehr und gibt den Satz erläuternd durch andere Worte wieder; nach meiner Meinung aber trifft er den Gedanken des Confucius genau, weil er in seiner Uebersetzung sehr nachdrücklich „das Wesen der Dinge“ betont. Die Worte lauten: „Utique tum demum ad scientiae seu cognitionis apicem pervenisse vis intellectiva censebitur, quando rerum omnium rationes ac essentias secundum omnem cognoscibilitatem exhausit.“

Diese so verschiedenen Uebersetzungen sind doch ohne Schwierigkeit so weit in Uebereinstimmung zu bringen, dass sie im Zusammenhalt mit dem Früheren einen Anhalt dafür bieten, dass Confucius das begriffliche Wissen und das Erkennen des Wesens der Dinge zur Basis für die Erreichung der Tugend und des höchsten Gutes gemacht und demnach vor Sokrates — Sokratisches ausgesagt hat.

Hiemit sollte ich mir nun eigentlich genügen lassen. Ich muss ja schon sehr zufrieden sein, wenn es mir gelungen sein sollte, den Leser bis zu der Ueberzeugung hinzuführen, dass Confucius wenigstens die geistige Be-

gabung, Anschauung und Dialektik des Sokrates gehabt hat; denn wenn ich hinzufüge, die Darstellung des Confucius ist eben hier an dieser Stelle noch bei weitem tiefer, so kann und wird dies keinen Glauben finden, man hätte ja ein Recht zu entgegnen, warum ich dann falsch übersetzt, warum ich das Richtige vorenthalten habe.

Ich will darauf nur entgegnen, dass ich mich zunächst bei der Mittheilung dessen beruhigen musste, was klar und deutlich auf der Oberfläche des tiefen Wassers sichtbar wird; denn der tiefere Sinn liegt im Grunde so verborgen, dass er nur bei vollständigem Eindringen in den geistigen Gehalt des ganzen Werks gefunden werden kann.

Theile ich diesen nun hier dennoch mit, so könnte die Welt leicht glauben, ich thue dem Urtext Gewalt an.

Doch es sei darum, der Anstoss, der zuerst erregt wird, wird, wenn auch erst später, doch sicherlich beseitigt werden.

— „Die höchste Erkenntniss ist die Erkenntniss Gottes.“

Der Gedanke ist's, der in dem Ausspruch des Meisters mit verborgen liegt. Ich habe bei Pauthier's Uebersetzung angeführt, dass es erlaubt sei, in einem philosophischen Werke über Ethik den Begriff von *voě* (res) einzuschränken. Pauthier spricht von moralischen Handlungen, d. s. Dinge, die nur bei Menschen gefunden werden; setzen wir also zunächst für *voě* — Menschen; s. nähere Erläuterung am Schluss des 5. Kapitels. Aus dem Wörterbuch aber erfahren wir, dass das *kě-voě* nicht bedeutet; „to search into the things“, sondern: „to search into the nature of things“; und wenn „the things“ — die Menschen — sind, so heisst *kě-voě* nunmehr: — „Die Natur des Menschen erforschen.“

Wir haben aber schon oben gesehen (S. 10) und

es wird weiterhin dargethan werden, dass die Natur des Menschen göttlichen Ursprungs ist, und so stehen wir der Wahrheit wol nicht fern, wenn wir sagen:

„Wenn wir die Menschen ihrer göttlichen Natur nach, ihrem Geistesleben nach erforscht haben, dann haben wir der Erkenntniss höchsten Grad erreicht.“

Recht wohl weiss ich, dass diese Ausführung jetzt ebenso gesucht als gekünstelt erscheinen muss; ich bitte deshalb für jetzt um Nachsicht und hoffe, ein anderes Urtheil wird folgen.

Auch hier könnte gefragt werden, ob für den, dem das Schicksal einen so bedeutend hohen Grad von Intelligenz versagt hat, die Tugend, die Vervollkommung und Veredelung seiner selbst unerreichbar sei?

Auch hier könnte gefragt werden, ob *Laò-tsè* durchweg dieselben Anforderungen stelle, wie Confucius?

Für beide Fragen erlaube ich mir auf S. 33 fg. zurückzuverweisen, wo die erste Frage durch „Nein“, die zweite durch „Ja“ beantwortet wird.

Wir können also mit der Umkehr der acht Sätze beginnen.

§ 5. Wenn wir die Dinge ihrem innersten geistigen Wesen nach, ihrer Grundidee nach erforscht haben, so haben wir der Erkenntniss höchsten Grad erreicht.

Wenn wir der Erkenntniss höchsten Grad erreicht haben, dann sind unsere Intentionen (innersten Gedanken) wahr und lauter.

Wenn unsere Begriffe geläutert, unsere Gedanken wahr, unsere Intentionen rein sind, dann ist unser Herz bieder und rechtschaffen.

Wenn das Herz bieder und rechtschaffen ist, dann wird man sich selbst, sein ganzes Ich vervollkommen und veredeln.

Wer sich selbst vervollkommnet und veredelt hat, der wird dann auch seiner Familie vollendete Harmonie zu geben wissen.

Wer seiner Familie vollkommene Harmonie zu geben versteht, der wird dann auch (event.) eine weise Regierung in seinem Lande führen.

Wenn eine weise Regierung im Lande geführt wird, so wird dann auch im Weltenreiche der ewige Frieden (Tugend und Glückseligkeit) herrschen.

BEMERKUNGEN.

Um erörtern zu können, muss das gediegene Ganze wiederum in Theile zersplittert werden.

Confucius also sagt zunächst:

„Wenn wir die Dinge ihrem innern Wesen, ihren Grundbegriffen nach erfasst haben, dann haben wir der Erkenntniss höchsten Grad erreicht; (oder für jetzt noch in Paranthesen: Wenn wir die Menschen ihrer göttlichen Natur, ihrem Geistesleben nach erforscht haben, dann haben wir der Erkenntniss höchsten Grad erreicht).

Wenn wir der Erkenntniss höchsten Grad erreicht haben, dann sind unsere Intentionen (innersten Gedanken) wahr und lauter.“

Der erste nicht eingeschlossene Satz ergibt sich aus dem Vorhergehenden so unmittelbar als des Confucius Meinung, dass ich nicht glaube, eine Erläuterung geben zu dürfen; der letzte aber klingt für die, welche Con-

fucius und Sokrates nicht kennen, zu kühn, um nicht das Meinige zur nähern Erörterung beizutragen.

Ich sage absichtlich — welche weder Confucius noch Sokrates kennen, weil obige Folgerung des Confucius der Ansicht des Sokrates gleich ist, dass niemand freiwillig, d. h. gegen sein eigenes besseres Wissen böse sei, denn jeder Mensch strebe, auch unbewusst, zuversichtlich nach dem, was wenigstens für ihn selbst das Beste sei; es könne mithin nur Mangel an Einsicht sein, wenn er nach dem strebe, was ihm zuletzt Schaden bringen muss (das Nichtgute).

Dem entsprechend ist des Confucius obige Folgerung:

Tch̄ tch̄y eúl heoú ý tchh̄ng.

„Der Erkenntniss höchster Grad und dann die Intention wahr — rein — und lauter“.

„Scientia ad — ultimum — pervenit, et deinde intentio verificatur“, sagt Mr. Pauthier, dem Intorzetta erläuternd die ganz sokratische Erklärung beifügt:

„Id est, non errabit vel appetendo quod malum sit, vel fugiendo quod bonum“.

Was ich dem noch hinzufügen darf, ist nur die genauere Definition des Schriftzeichens *ý* (intentio). Ich habe dies durch Intention wiedergegeben und glaubte damit auszureichen, denn wenn man die reine lautere gute Absicht und den guten Willen hat, das Gute zu erreichen, die Tugend zu erstreben, so sollte man auf den ersten Blick meinen, dass auch der äussere Erfolg unsers Willens (voluntatis actio) gleichfalls rein und lauter sein müsste. Wenn es jedoch in Deutschland, trotz des Gesetzes Macht, noch vereinzelt Denker geben sollte, die gute Absicht und schlechte That in Einklang zu setzen verstehen, so muss ich hinzufügen, dass die Bedeutung des Schriftzeichens *ý* dahin zu verstehen ist, dass es Willensrichtung und Willensäusserung — intentio und voluntatis actio — die sich gleichbleibende

Richtung unsers Willens durch alle Stadien, von dem Bewusstwerden der Idee bis zu deren Realität hindurch, ist.

Man wird wol glauben, dass Confucius dieses *y* sich so gedacht hat, wie ich schrieb, weil er sonst die Folgerung nicht hätte daran knüpfen können, und ich füge hinzu, dass ich mit seiner Folgerung, wie mit der sokratischen einverstanden bin, dass ein Mensch, der wirkliche vollkommene, absolute Erkenntniss hätte, auch vollkommen gut, absolut gut handeln müsste, weil er dann das Verderbliche des Bösen einsähe; ihm müsste ja die eigene Seele so klar vor Augen stehen, wie ein Spiegel, und der kleinste Makel auf diesem würde sich ihm durch die Blindheit der Stelle erkennbar machen, und durch sein Nichteuchten und Nichtwiderstrahlen seiner Intelligenz ebensolchen Eintrag thun, wie seiner Sittenreinheit, sodass bei absoluter Klarheit dieses Spiegels und Bildes zuletzt höchste Intelligenz und sittliche Vollkommenheit in Eins beim Heiligen zusammenfliessen.

Wer aber die obige Ausführung, wonach der höchste Grad der Erkenntniss die Erkenntniss Gottes sein soll, nach dem Sinn der Worte des Confucius, nicht ganz von der Hand gewiesen hat, für den steht hier schon ein Merkzeichen, das uns dem fernen Ziele näher bringt. Denn wir dürften ja dann den zweiten Satz so aussprechen:

„Wenn wir Gott erkannt haben, dann sind unsere Intentionen lauter und rein.“ —

Und dann hätten wir keinen Commentar, keine Beweisführung nöthig, wir hätten einen Satz, der in sich selbst eine Urwahrheit ausspricht.

Ebenso würden dann alle folgenden Sätze entweder überall anerkannte, aus der Erkenntniss Gottes fließende

Grundwahrheiten, oder doch ohne viel Schwierigkeit als richtig und evident zu erkennen sein.

Die Leichtigkeit der Deduction gibt aber noch nicht das Recht, aus ihr auf die allein richtige Uebersetzung einer schweren Stelle zu schliessen, und auch wenn wir für „die Erkenntniss des Höchsten“ jetzt noch „die höchste Erkenntniss“ stehen lassen, so ist ja hieraus auch an sich ebenfalls das reine lautere Herz zu folgern.

Dennoch habe ich ausser dem vorgegebenen Merkzeichen für die Erkenntniss Gottes noch ein weiteres zu geben.

In den alten chinesischen heiligen Büchern, nach denen sich Confucius richtet, die Confucius durchdacht hat und durchdacht lehrt, schliesst der Erkenntniss höchster Grad, die Erkenntniss des Höchsten, des *Taó*, die Gotteserkenntniss ein, und nach chinesischer Religionsphilosophie ist diese wahre Erkenntniss des *Taó* nur dem reinen Herzen möglich.

So komme ich wieder auf die Parallele mit *Laò-tsè*.

Auch er kann sich Geistesreinheit und Geistesklarheit nur verbunden denken, und sagt zum Schluss des 45. Kapitels:

„Geistesreinheit verbunden mit Geistesklarheit gehört dazu, um in der Welt das Rechte, das Gute — Schöne — und Wahre, das Vollendete zu erkennen, demgemäss zu handeln und so ein Prototyp der Menschenwürde zu sein.“

Und nun kann ich wol schon auf meine Fragen: „Sind beide Männer, *Laò-tsè* und Confucius, übereinstimmend in Ansicht und Lehre? — und sind beide wahre Philosophen?“ auf eine bejahende Antwort rechnen.

Confucius sagt ferner:

Wenn unsere Begriffe geläutert, unsere Ge-

danken wahr, unsere Intentionen rein sind, dann ist unser Herz bieder und rechtschaffen.

Dies ist verständlich, wir bedürfen keines Commentars; denn hier können wir wörtlich übersetzen, wir dürfen für das Schriftzeichen *sîn*, das zunächst Herz, dann Seele, Geist u. s. w. heisst, die zunächst liegende Bedeutung „Herz“ setzen, denn dieser Ausdruck wird im Bilde bei uns ebenso oft für Geist und Seele verwendet, als im Chinesischen.

Ich will aber rühmend anerkennen, dass der chinesische Commentator *Tchoû-hî* eine sehr schöne Erläuterung von dem Schriftzeichen *sîn* gibt, so schön, dass sie in China zum geflügelten Worte geworden ist, und um so lieber theile ich die Erläuterung mit, weil sie die Folgerung im Chinesischen sehr deutlich als solche markirt. Er sagt:

„*Sin* (der Geist also) sei das, was der Leib für seinen Herrn anerkennt.“

Wir freilich würden dafür sagen: — „Der Geist ist das, was der Leib für seinen Herrn anerkennen sollte.“

Aus der Uebersetzung kann der Deutsche nicht sofort entnehmen, warum darin die Folgerung, wie oben gesagt, schon enthalten sein sollte, ich will daher hinzufügen, dass das Schriftzeichen *schîn* (Leib) nur im Gegensatze zum Geiste und zur Seele der Leib, unter andern Umständen aber die Person, das Ich, den Menschen bedeutet. Wenn also gesagt wurde: *sîn* ist das, was *schîn* für seinen Herrn anerkennt, so ist die natürliche Folge, dass wenn *sîn* der Herr bieder und rechtschaffen ist, dann auch *schîn* der Beherrschte sich vervollkommen wird. Mit andern Worten nun:

„Wenn das Herz bieder und rechtschaffen ist, dann wird man sich selbst, sein ganzes Ich vervollkommen.“

Mit diesem Schlusssatz sind wir wieder zu dem Abschluss der grossen Folgenreihe gelangt, soweit diese sich auf das Individuum, die Vervollkommnung unsers Selbst bezieht; das Weitere betrifft die Vervollkommnung anderer, und der Schlusssatz des Ganzen enthält das höchste Gut.

Worin besteht nun die Vervollkommnung unsers Selbst?

In Ausbildung des Geistes in sittlicher und intellectueller Beziehung — Geistesreinheit und Geistesklarheit.

Aber die Vervollkommnung unsers Selbst (chinesisch *schün sieou*) fällt auch, wie später noch geprüft wird und S. 66 erwähnt ist, mit dem *mîng-mîng-tě* zusammen, und ich will ein weiteres Argument dafür hier aufbringen:

Das chinesische Schriftzeichen *sieou* bedeutet nämlich ausser „veredeln“ auch „erneuern“. Man könnte also, wenn noch mehr Beweise dafür da wären, annehmen, dass die Veredelung und Vervollkommnung des Menschen vorzüglich in einer Erneuerung desselben zu suchen wäre. Die Beweise werden wir später, besonders im 2. Kapitel der Explication finden, aber auch schon im Vorhergehenden und im gleich Folgenden finden wir einen Halbbeweis. Wir sollen uns veredeln, dann unsere Familie, dann das Volk etc. d. h. das, was wir an uns selbst gethan, das sollen wir auch andern thun, und dies ist ja das *thsîn mîn* — Lieben das Volk — (die umfassendste Menschenliebe). Commentator *Tchhîng-tsè* sagt aber nach Auf-führung der drei Fundamente S. 12, dass dieses *thsîn* (lieben) gleichbedeutend mit *tsó sîn*, „neu machen“, sei, und in der That lassen sich beide Schriftzeichen, *sieou* (veredeln) und *thsîn* (lieben), nach chinesischen Begriffen

in der gemeinschaftlichen Bedeutung einer Erneuerung auffassen.

Das Herz, die Seele des Menschen, ist bei seiner Geburt ein fleckenloser, heller klarer Spiegel (ich brauche dies Bild durchgängig), in dem sich das Bild des *Taó* in höchster Vollendung widerbildet. Aber der Spiegel und somit das Bild wird unklar, wird überhaupt durch den Connex mit der Welt, durch düstere Leidenschaften getrübt. Es gilt also, diesen Spiegel und somit auch das Bild des *Taó*, der göttlichen Wahrheit, in ursprünglicher Klarheit und Reinheit wieder zu haben, so wie er neu war. Es thut dabei der Sache keinen Eintrag, dass das Bild, was ich gebraucht, die Wiederherstellung des Glanzes des Spiegels, diese Erneuerung, Auffrischung, eigentlich nur eine Reinigung, eine Abwaschung bedingt, wir werden sehen, dass die Schüler des Confucius im Sinn des Meisters dieses Bild brauchen, und wir können sehen, dass *Laò-tsè* ebenfalls durchaus dieselbe Idee und durchweg ausspricht. Zu dem Ende führe ich noch einmal den Anfang des 10. Kapitels aus dem *Taó-tě-kīng* in strenger Version hier an (s. S. 30).

„Man muss mit ganzer Kraft dahin streben, die höchste Reinheit zu gewinnen, sodass die Seele so klar und rein werde, wie die eines neugeborenen Kindes. Wenn man so geläutert, fleckenrein ist, sind wir im Stande, das Erhabene zu erschauen, denn wir haben dann keine Gebrechen mehr.“ —

Und die unmittelbar darauffolgende Stelle will ich aus anderm Grunde beifügen:

„Wer dann mit reiner Seele die Menschheit liebend umfasst und überallhin Segen bringt, der wird das immaterielle, das geistige Wesen ergründen können.“

Der geehrte Leser weiss, warum diese Fortsetzung hier alsbald angereiht wurde?

Die Menschenliebe muss ja der Selbstvervollkommnung alsbald folgen, sie wird ja ein Resultat derselben.

Auch bei Confucius folgt sie, zunächst für den engern Kreis der Familie in den Worten:

„Wer sich selbst vervollkommnet hat, der wird auch seiner Familie vollendete Harmonie zu geben wissen.“

Das Eine, Hochwichtige wäre vollbracht, der Eine, der Weise hat die *mîng-tě*, die hohe, himmlische, hellleuchtende Tugend in seinem Herzen zum Vollaufleuchten gebracht nach Confucius —

Mit *Laò-tsè* (*Taó-tě-kîng*) aber würde man sagen: „Die *Taó-tě* ist sein, er ist mit der göttlichen *tě* behaftet; er ist mit einem Worte tugendhaft“ (Kap. 23). „Er ist aber auch, da er sich selbst erkannt haben muss, erleuchtet — *mîng*“ (Kap. 33), also braucht *Laò-tsè* sogar dasselbe Wort wie Confucius; und nun ist, wenn er die Tugend hat, wenn er sich selbst in der Gewalt hat, wenn er Gott (das *Taó*) im Herzen hat, für ihn alles erreichbar, er wird, wie er sich selbst geläutert, erneuert hat, auch für andere Lehrer und Vorbild sein können.

Beide Philosophen geben also überein an, dass der Mensch, wenn er intelligent und tugendhaft geworden (in der *mîng-tě* und *Taó-tě* sind beide Begriffe vereint), dadurch Lehrer und Vorbild für andere werden könne, aber beide Weise geben auch zu, dass darin — in dem Lehrer und Vorbild für andere sein — eine Steigerung zu finden sei; aber auch eben nur eine Steigerung oder Erweiterung desselben Begriffs, die Humanität, die Menschenliebe ist also gleichsam eine überströmende *mîng-tě*.

Bei Confucius erhellt dies schon aus seinem Periodenbau. Hier schiesst in der *mîng-tě* zuerst der

Baum gerade auf, und treibt dann sein schützendes Blätterdach nach allen Seiten weit hin.

Laò-tsè aber sagt im 54. Kapitel:

„Wer nun das Gute und Edle für sich allein pflegt, der ist zwar tugendhaft, wer es aber in seinem ganzen Hause, in seiner Familie pflegt, dessen Tugend steht höher.“

Confucius sagt ferner:

„Wer seiner Familie vollkommene Harmonie zu geben versteht, der wird dann auch (eventuell) eine weise Regierung in seinem Lande führen.“

Für uns Abendländer liegt in diesem Ausspruche, wie schon erwähnt, eine bedeutende Kluft. Wir können uns zwar ohne weiteres als durchaus zutreffend denken, dass ein, durch und durch rechtschaffener, intelligenter und gottesfürchtiger Mann ein vorzüglicher Familienvater sein wird, und ich habe deshalb für überflüssig gehalten, zum Vorsatze irgendeine Erklärung hinzuzufügen — denn specielle Erläuterungen, die durch die Explication des Schülers *Tsêng-tsè* erfordert werden, folgen in dem 8. Kapitel — aber, dass ein braver und noch so tüchtiger Familienvater, darum, weil er dieses ist, im Stande sein müsste, ein, wenn auch kleines Reich zu regieren, ist für uns undenkbar.

Obschon nun der Satz bei Confucius an sich schon milder klingt, so kommt noch hinzu, dass im Patriarchenthum selbst der Ausspruch, wie er hier gefasst wurde, nicht so gewagt erscheint, wie bei uns im Abendlande, und wir werden im 9. Kapitel der Explication sehen, dass im Gehirn der Chinesen die gute Familieneinrichtung die gute Reichsregierung so sicher über die Schwelle des Bewusstseins hebt, wie die zweite Perle der ersten in einer Perlenschnur folgt,

und dies bei Leuten, die weder Sophismen noch Phantasmagorien lieben.

Ja, schon der allererste Anfang einer als glücklich augurirten Ehe — die der Pfirsichblüte gleichende Braut — wird als Bild der glücklichen Reichsregierung verwendet. Sollte dies zu hyperbolisch erscheinen, dann will ich an dasselbe Bild erinnern, das, freilich auch aus dem Orient stammend, doch für jeden Christen anschaulich genug ist.

Es findet sich Offenbarung Joh. 19, 7 und hat, in deutsche Schrift übertragen, folgenden Laut:

„Lasset uns freuen und fröhlich sein und ihm die Ehre geben, denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen und sein Weib hat sich bereitet, und es ward ihr gegeben sich anzuthun mit reiner und schöner Seide.“

Und welche Worte gehen der Stelle vorher im sechsten Verse? Diese Worte:

„Denn der allmächtige Gott hat das Reich eingenommen!“ —

Im Patriarchenthum also, sagte ich, ist der Sprung von der harmonischen Einrichtung der Familie — man kann sich ja darunter eine sehr grosse, sehr weitverzweigte, mit ansehnlichem Grundbesitz denken — bis zur Reichsregierung kein zu gewagter. Deshalb braucht man sich jedoch nicht vorzustellen, dass die beiden Philosophen dies Thema so durchweg abstract behandelt hätten und der Regierungskunst gänzlich uneingedenk geblieben wären.

Beide Philosophen — Confucius wie *Laò-tsè*, machen sehr bedeutende Ansprüche an die Beherrscher selbst kleinerer Länder.

Laò-tsè fordert ausser Religiosität, höchster Sittlichkeit und Intelligenz noch sehr viel mehr. Im 30., 31., und 69. Kapitel bespricht er sehr eingehend eine Forderung, die man nicht an den Weisen, als solchen

zu stellen gewohnt ist. Er verlangt vom „weisen Fürsten“ einen eminent hohen Grad von Feldherrntalent — Muth, Unerschrockenheit, Heldenkraft, würdige Behandlung des geschlagenen Feindes etc.; das sind Forderungen, die man an den Weisen stellen kann, aber den Feind in Einem Treffen entscheidend schlagen, bedingt, dass man seine Truppen in voller Kraft zu vereinigen weiss und dem Feinde keinen Ausweg lässt, als den Kampf anzunehmen, und das setzt eine Begabung voraus, die nur der grosse Feldherr hat, die aber selbst dem biedersten und intelligentesten Familienvater abgehen kann.

Ferner klingen die Worte im 58. Kapitel des *Taó-tě-kīng*:

„Daher wird der weise Fürst nur nach dem Gesetz regieren und dieses weder beschneiden noch wankend machen etc. —“

Sowie die im 61. Kapitel:

„Denn die Fürsten können in ihren Staaten doch nichts Höheres und Besseres erstreben, als ihre Mitmenschen vor Unrecht schützen und bewahren, und für deren Wohl bedacht sein.“ —

Sowie endlich die im 68. Kapitel:

„Das heisst, der weise Fürst wird die Kräfte und Talente der Menschen zu verwenden wissen“, —
zwar einfach, dennoch wird eine gründlichere Kenntniss der Gesetze und weitere Menschenkenntniss als vom Familienvater verlangt.

Und wenn auch *Laò-tsè* vom Weisen sagt, dass für ihn das Regieren eines Reichs eine Kleinigkeit sei, da Gott (das *Taó*) für ihn eintrete, so beweist dies nicht, dass dem Philosophen eine weitere Gliederung des Reichs unbekannt sei, die er im Gegentheil im 54. Kapitel in folgender Weise ausdrücklich gibt, und wobei ich früher Citirtes (S. 81) wiederholen muss:

„Wer das Gute und Edle nur für sich allein pflegt,

der ist zwar tugendhaft, wer es aber in seiner Familie pflegt, dessen Tugend steht höher.

Wer es pflegt und hegt in seiner ganzen Gemeinde, dessen Tugend hat schon einen grossartigen Charakter.

Wem es vergönnt ist, das Gute und Edle in der ganzen Provinz zu pflegen, dessen Tugend ist weithin segenspendend.

Wer es pflegt und hegt im ganzen Reiche, dessen Tugend ist vollkommen.“ So weit *Laò-tsè*.

Aber auch von Confucius darf aus dem Vorhergehenden nicht gefolgert werden, dass seine Ansicht sich dahin beschränke, dass man, um guter Regent zu sein, nur tüchtiger Familienvater zu sein brauche; sondern das müssen wir verfolgen, was er selbst sagt, nämlich, dass für jeden Menschen die Hauptsache sei, sich selbst zu vervollkommen, die *mîng-tě* zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückführen, oder wie *Laò-tsè* im *Taó-tě-kîng* und auch Confucius selbst im *Tchōng-yōng* sagt:

„Sich dem *Taó* (Gott) eng verbinden — dann kann man auch andere dazu leiten, dann kann man guter Familienvater werden, dann kann man (eventuell) auch das Reich regieren.“

Keineswegs folgert Confucius, dass ein guter Familienvater darum, weil er dieser sei, auch ein guter Regent sein müsse.

Confucius kennt, da er selbst eine Zeit lang im kleinen Reiche *Lu* Minister war, die Regierungskunst genau, und gibt im 20. Buch seines *Tchōng-yōng* (übrigens auch in seinen Gesprächen) auf Befragen darüber Auskunft.

Er gibt dort neun Erfordernisse an, die dem weisen Regenten, die dem grossen Staatsmann eigen sein müssen.

Wollte ich aber des Confucius Erörterungen hierüber vollständig anführen, so würde meine Dissertation

über den Gegenstand zu weitläufig und zu abschweifend werden. Eine nur wörtliche Uebersetzung einer Stelle aber führt in den meisten Fällen nicht zum Zweck, weil wir der classisch-chinesischen Ausdrucksweise zeitlich und räumlich viel zu fern stehen. Die Chinesen selbst kommen ohne Commentar nicht aus, und die gelehrten Chinesen disputiren bis auf den heutigen Tag noch über ihre classischen Werke, und unaufhörlich werden Commentare ausgearbeitet.

Ich bitte hierüber die Note f. in den *Mémoires concernant les Chinois*, I, 312, zu vergleichen. Sie lautet:

„*Lieou-cûlh-tchi* dit en termes exprès: Nous ne pouvons découvrir le sens de beaucoup d'endroits des *King*, parce que nous ne savons plus le sens métaphorique de plusieurs caractères.“ —

Nur das gründlichste Studium, der Vergleich der historischen und philosophischen Schriften, die Analogie vermag zum Ziel zu führen.

Wenn aber der Nachweis als genügend angesehen wird, dass Confucius von den Regenten mehr und anderes verlangt, als vom Familienvater, so will ich in rauher Uebersetzung die neun Erfordernisse eines Regenten hinschreiben, mit dem ausdrücklichen Hinzufügen, dass ich mir vorbehalten will, die Entnüchterung, Vervollständigung und Erklärung der hier theils klanglosen, theils dunkeln Ausdrücke zu anderer Zeit geben zu dürfen.

Die neun Sätze heissen ungefähr:

- 1) Sich selbst in der Tugend vervollkommen,
- 2) Die Tugendhaften und Edeln zu ehren und zu fördern,
- 3) Die Verwandten zu lieben,
- 4) Die Minister zu respectiren,
- 5) Die Staatsdiener zu einem vereinigten wirksamen Handeln zu führen,

- 6) Das Volk wie seine Kinder zu behandeln.
- 7) Industrie und Kunst befördern,
- 8) Milde(?) und Zuvorkommenheit gegen Fremde zeigen,
- 9) Die grossen Vasallen auf alle Weise sich verbindlich machen, sie an sich fesseln.

Man erkennt wenigstens hieraus, dass die Hauptsache das — *mîng-mîng-tě*, das sich selbst Erkennen und in der Tugend Vervollkommen, an die Spitze gestellt ist. Es ist aber auch erkenntlich, dass sechs der Erfordernisse über die an einen guten Familienvater zu stellenden mehr oder weniger weit hinausragen.

Mit andern Worten sagt Confucius:

Nur der tugendhafte und intelligente Mann vermag auch andere zu demselben Ziele hinzuleiten, nur er vermag der Familie Harmonie zu geben, nur er vermag dann auch das Reich gut zu regieren.

Confucius sagt endlich:

„Wenn eine weise Regierung im Lande geführt wird, so wird dann auch im Weltenreiche der ewige Frieden (Tugend und Glückseligkeit) herrschen.“

Hier ist zunächst wichtig zu erwähnen, dass der Anfang und das Ende des Periodenbaues nicht wörtlich übereinstimmen, dem Sinne nach aber übereinstimmen sollen, demzufolge müssen die verschiedenen Worte in ihrer Verbindung synonym sein. Das heisst, es muss, ohne den Sinn zu ändern, gesetzt werden können — vorausgesetzt, dass die Satzconstruction dabei unberührt bleibt — für

mîng-mîng-tě yū thiēn hiá

heōū thiēn hiá pîng. —

thiēn-hiá kommt in beiden Phrasen vor. *thiēn* heisst „Himmel“, *hiá* „unter“ und die Zusammensetzung *thiēn-hiá* bedeutet alles das, was unter dem Himmel ist,

also — das Irdische, die Erde, die Welt in der Bedeutung von Erde, das Weltenreich.

yü ist die Präposition — „auf, in“ etc., und nun wird der Leser, der *mîng-mîng-tě* als das Verklären zur *mîng-tě*, zur himmlischen Tugend, bereits kennt, construiren können.

Der erste Satz heisst: „Die himmlische Tugend im Weltenreiche in ihrem ursprünglichen Glanze herstellen.“

Im andern Satze — *thiën-hiá-pîng*, ist wegen der Stellung *thiën-hiá* im Genitiv, es sei denn, was auch zutreffend ist, man wolle *thiën-hiá-pîng* für ein zusammengesetztes Wort erklären, in welchem Falle *thiën-hiá* zwar immerhin im Genitiv bleibt, im Deutschen jedoch nicht immer als solcher so scharf vortritt wie in andern Sprachen.

Das vorhergehende Zeichen *heoü* heisst „dann“, „hierauf“ und muss vervollständigt werden zu „dann wird da sein“; der Satz heisst also bisjetzt — „dann wird da sein des Weltenreiches *pîng*“.

Jetzt muss nur noch gefragt werden: Ist *mîng-mîng-tě* mit *pîng* synonym, oder, da wir *mîng-mîng-tě* kennen, müssen wir fragen: „Was ist unter *pîng* oder *thiën hiá pîng* zu verstehen?“

Die schlichte lexikale Bedeutung von *pîng* ist Friede, und die wörtliche Uebersetzung würde dann lauten müssen:

„Dann würde in der Welt Friede sein“, oder noch kürzer:

„Dann würde der Weltfrieden da sein.“ —

Der Weltfrieden! Der Weltfrieden? Das Wort hat einen bezaubernden, einen hohen Klang, aber der Wortklang reicht jedenfalls nicht aus zum Verständniss, wir müssen wissen, ob das damit gemeint sei, was wir

vielleicht ahnen, oder wir müssen wissen, was sonst damit gemeint sei.

Räthselhaft bleibt, dass der so ausführliche P. Intorzetta sich hierbei nur mit einem sehr kurzen Zusatz behilft und schreibt:

„Dann würde auch das ganze auf das beste eingerichtete Reich sich vollkommenen Friedens erfreuen“, oder in seiner Sprache:

„Tum demum etiam Imperium optime institutum pace perfruetur.“

Hier sind nur die durch den Druck hervorgehobenen Worte „auf das beste eingerichtet“, und die Vollkommenheit des Friedens, die durch das Verbum *perfrueri* ausgedrückt wird, der das *pîng* verstärkende und dies als etwas höheres als Friede gelten lassende Zusatz. Imperium für *thiën hiá* ist selbstverständlich nicht genug.

Mr. Pauthier übersetzt den Schluss:

„Le monde ensuite jouit de la paix et de la bonne harmonie“, woraus zu ersehen, dass er zur Erläuterung la bonne harmonie hinzusetzt.

Hieraus wird zweierlei ersichtlich: Ein auf das Richtige hindeutendes Phänomen und ein weniger günstiges.

Ich will das ungünstige zuerst erwähnen, um es dann durch das andere zu beseitigen oder zu berichtigen und vervollständigen. Es ist dieses:

Das lateinische — *optime institutum* — klingt nämlich dem französischen *bonne harmonie*, sowie das *perfrueri* dem *jouir* so nahe überein, dass man aus dieser Uebereinstimmung beider Gelehrten leicht schliessen dürfte, dass hiermit die Bedeutung des *pîng* vollständig abgeschlossen und erschöpft sei; doch dies ist nicht der Fall, wie demnächst nachgewiesen werden soll.

Das ganz Richtige aber, was ich hervorheben wollte, und sehr gern thue, besteht darin, dass die beiden

Gelehrten durch diese Zusätze zum mindesten doch ihre Ueberzeugung dahin ausgesprochen haben, dass in dem *pîng* mehr verborgen liegt, als der blosse Friede, auch wenn dieser auf der ganzen Welt verbreitet, wenn er der Weltfrieden ist. Oder es wird, wenn wir das Wort „Weltfrieden“ stehen lassen wollen, doch das Eine nothwendig, die Bedeutung im Commentar hinzuzufügen, die die chinesischen Philosophen an dieser Stelle, oder die chinesischen Philosophen überhaupt unter *thiën-hiá pîng*, unter dem Weltfrieden verstehen.

Die Quintessenz von dem, was die chinesischen Philosophen darunter verstehen, ist nun zwar zunächst mit zwei Worten, wirklich nur zwei Worten gegeben, sie lautet: „Höchstes Gut.“

Ja, das dritte Fundament, welches Confucius aufstellt — das höchste Gut — in dem wir feststehen sollen, das ist das *pîng*, der Weltfrieden. Aber mit diesen wenigen Worten ist, obschon ein bedeutender Schritt vorwärts gethan, doch keineswegs volles Verständniss erreicht, denn es muss die Uebereinstimmung gezeigt, und dass sie besteht, nachgewiesen werden.

War doch kaum erst die Behauptung gewagt worden, dass das *mîng-mîng-tě*, welches den Anfang des ersten Satzes bildet, und *pîng*, welches den Schluss der Umkehr oder des zweiten Satzes bildet, synonym sein müssten, und nun wird *pîng* mit dem höchsten Gut gleichbedeutend erklärt; kann die Behauptung stehen bleiben?

Sehen wir zu. Um aber volle Klarheit erhalten zu können, muss ich eine Vorfrage stellen:

Hat der Leser aus der Deduction des Confucius ersehen, dass derselbe darin durchaus logisch ist?

Wenn die Antwort hierauf nicht zustimmend lauten sollte, so hat die Erklärung und weitere Ausführung durchaus keinen Werth, dann enthält eben das alte, dort für durchaus ehrwürdig gehaltene Buch statt einer

erhabenen Doctrin nur eine ungeordnete Spruchsammlung. Ist dagegen ein vernünftiger innerer Zusammenhang in dem Buch, so würden die drei zuerst genannten Fundamente, die in sich eine Folge bilden, auch mit dem spätern grossen Folgesatz und seiner Umkehr in bedeutendem Zusammenhang stehen; es soll ja gewissermassen der Kettensatz die Verwirklichung das Inslebentreten der in den Fundamenten ausgesprochenen Ideen darstellen. Es müsste demnach möglich sein, bei einer Zusammenziehung jener Verkettung das Ideal, die aufgestellten Grundprincipien wieder zu erhalten. Ist dies der Fall, so sind wir der Erklärung der *mîng-tě* (der himmlisch reinen Tugend) und des *pîng* (wofür wir bisjetzt „Weltfrieden“ gefunden haben) so nahe getreten, dass wir beide Begriffe miteinander vergleichen und vielleicht das eine in dem andern enthalten finden können.

Die drei Fundamente lassen sich aber in ihrem innern Zusammenhang, wenn wir auf die Aufführung derselben, wie ich sie S. 21 gab, zurückblicken, so stellen:

Stelle die himmlische Tugend in ihrer ursprünglichen Reinheit, wie sie von Gott dir eingegeben, zunächst in dir selbst her, strebe ferner danach, durch deine Liebe (durch dein Beispiel, durch Wohlwollen, Leutseligkeit, durch Lehre und Ermunterung) bei allen Menschen, die dir angehören (bei deiner Familie, in deinem Reich) dasselbe zu bewirken, und

Bilde oder schaffe so — wenn du Einfluss auf die Welt hast, das höchste Gut eines Reiches Gottes auf Erden — — —.

Vergleichen wir diesen Inhalt mit dem grossen Folgesatz, zunächst in der Umkehr, so wird uns gewiss die grosse Aehnlichkeit oder Analogie auffallen.

Durch die Erlangung der höchsten Erkenntniss

(oder vielleicht auch Erkenntniss des Höchsten), durch die Läuterung unserer Gedanken, Begriffe, Intentionen, wodurch wir die Biederkeit und Rechtschaffenheit des Herzens, die Vervollkommnung unsers Selbst erlangen — würde dadurch nicht unsererseits das Streben erfüllt sein, die *mîng-tě* in uns hergestellt zu sehen?

Wenn der Weise (Tugendhafte und Intelligente, der die *mîng-tě* Habende) seiner Familie vollendete Harmonie zu geben weiss, wenn er eine wahrhaft weise Regierung im Lande führt, hat er dann nicht das Streben bekundet, durch seine Liebe, durch sein Beispiel, durch Wohlwollen, durch Leutseligkeit, durch Lehre und Ermahnung bei allen Menschen, die ihm angehören, dasselbe zu bewirken, was er bei sich vollbracht? Wird dies zugegeben, so brauchten wir nur noch die beiden Schlussfolgerungen in Parallele zu setzen, d. h. das dritte Fundament:

„Schaffe so das höchste Gut eines Reiches Gottes auf Erden“ — mit dem Schlusssatz der Umkehr des grossen Kettensatzes:

„Wenn eine weise Regierung in den einzelnen Ländern geführt wird, so wird auch im Weltenreich der ewige Frieden *pîng* (Tugend und Glückseligkeit) herrschen.“

So trat denn *pîng* in dieser Parallele und in dieser Zusammensetzung und in solchem Sinne als „höchstes Gut“ auf, zugleich auch ist *pîng* durch jenes im Fundament enthaltene „höchste Gut“, in welchem wir für immer bleiben sollen, und da es zugleich Frieden heisst, als der ewige Friede, der ewige Weltfrieden declarirt.

Betrachten wir nun den Anfang des grossen Kettensatzes, so finden wir dort das höchste Ziel, das eben hier ausgesprochen worden, in der andern Weise wiedergegeben:

„Wenn die Alten, von dem Wunsche durchdrungen,

dass die *mîng-tě*, die himmlisch-reine Tugend, auf der ganzen Erde, also in jedem einzelnen Individuum *mîng*, d. h. zu ihrem ursprünglich reinen Glanz zurückkommen möge etc.“ — und vergleichen dies mit dem zweiten Schlusssatz, der Erreichung des *pîng* (vorläufig ewiger Frieden auf Erden), so finden wir, dass dieser nur dadurch erreicht wird, dass in jedem Menschen die *mîng-tě* — *mîng* sei. Dasselbe also, was im Individuum die *mîng-tě*, die himmlische Tugend, genannt wird, das ist in der Totalität des Menschengeschlechts das *pîng*, das höchste Gut, der ewige Frieden auf Erden.

Wenn man sich nun erinnern will, woher die *mîng-tě* stammt, dass sie das Gut ist, was den Menschen vom Himmel, d. i. von Gott eingegeben wurde, so wird es richtig erscheinen müssen, wenn *pîng* durch „Reich Gottes“ übersetzt wird.

Ich glaube, dass die Sache so weit als vorläufig erforderlich klar gelegt worden ist.

Ist sie klar, dann auch muss man gewiss staunen über die schöne Gliederung des grossen Kettensatzes und die Art der Beweisführung. Confucius geht suppositio-nell aus von dem, was erreicht werden soll, und kommt auf die Erkenntniss des Einzelnen; dann umgekehrt und mit denselben Schriftzeichen steigt er auf von der Erkenntniss des Einzelnen bis zum höchsten Ziel, das erreicht werden soll. Nur das höchste Ziel selbst wird verschieden ausgedrückt. Das erste mal durch die himmlische Tugend in jedem auf Erden, das andere mal durch Friede auf Erden. Ist da nicht evident, dass Friede auf Erden dann sein wird, wenn in jedem die himmlische Tugend aufleuchtet? Ist das nicht das Reich Gottes?

Denn das Reich Gottes ist Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geist — in der reinen himmlischen Tugend!

Da aber viele doch erstaunen möchten, ob dieses

sublimen und hochidealen Resultats, so will ich mir erlauben, einige Bemerkungen und Erläuterungen anzureihen.

Zunächst möchte ich im allgemeinen darauf hinweisen, dass Confucius nicht der Verkündiger einer trivialen Moralphilosophie, die nur auf das Praktische gerichtet und wie ihn die populären Schriften schildern, gewesen ist.

Schon hier, im *Tá-Hio*, nimmt sein Geist den Flug weit über das Irdische hinaus; er kann nicht, wie andere Philosophen versucht, ohne eine unendliche, weit über uns stehende und uns mit allem Guten ausrüstende göttliche Macht seine Doctrin vollenden.

In einer andern seiner Schriften, dem *Tchōng yōng*, zeigt sich das ideale Streben des Confucius, das religiöse Moment seiner Philosophie noch bei weitem deutlicher, aber auch hier in dieser, dem Volumen nach sehr kleinen, dem Inhalt nach bedeutenden Schrift, wird ersichtlich, dass Confucius durchaus verstanden hat, das Göttliche im Menschen nicht nur auf die Heimat im Jenseits zu vertrösten, sondern dass er den Versuch gewagt hat, dem Menschen Glückseligkeit auf dieser Erde zu zeigen.

Hierdurch aber wird der Mensch zu seinen Pflichten gegen die andern Menschen, gegen die Menschheit hingeführt; mit andern Worten, es wird ihm gelehrt und gepredigt, an seiner Stelle im Gesellschaftsbande vollaus seine Schuldigkeit zu thun.

In dieser Weise und dieser Voraussetzung conform werden wir im Schlusskapitel der Erörterungen in der Hauptsache das *pîng* erklärt finden.

Es kann daher auch nicht auffällig erscheinen, wenn ich darauf hinweise, dass dies Ziel dort in China, in den weiten Kreisen, in welchen die Lehre des Confucius in Ansehen steht, obschon nie erreicht — jetzt weniger als

je — dennoch von den ältesten Zeiten an bis zum jetzigen Augenblicke fortwährend im Auge behalten worden ist, denn öfter noch, als bei unserm Gottesdienste gelehrt wird:

„Strebt vorzüglich nach dem Reiche Gottes, so wird euch solches alles zufallen“ —

lehren dort die kaiserlichen Edicte bei jeder irgend passenden Gelegenheit:

„Thut euere Schuldigkeit als Väter, Söhne, Gatten, Brüder, Freunde, Unterthanen, so wird das *thay ping* der grosse und ewige Friede, der höchste Glückseligkeitszustand auf Erden nicht ausbleiben.“ —

Der ganze Inhalt des *Taó-tě-kīng* von *Laò-tsè* geht auf dasselbe höchste Gut hinaus. Bei ihm kann man keinen Augenblick im Irrthum sein, dass das höchste Gut, was erstrebt wird, deutsch durch „das Reich Gottes“ wiedergegeben werden müsse.

Laò-tsè spricht es aus im 35. Kapitel,

„dass die Welt eine andere und bessere sein würde, weil dann der ewige Friede *ping* herrschen würde“.

Er sagt es aus im 32. Kapitel, das fast wie die Offenbarung einen neuen Schöpfungsact kundgibt:

„Da würde sich der Himmel der Erde aufs neue verbinden.“

Er versteht es aber auch (falls solche Unmittelbarkeit nicht statthätte), auf ein Nach und Nach in der Entwicklung der Menschheit hinzuweisen, und führt dies an in den beiden Schlusskapiteln des ersten und des zweiten Buches, dort in der Hoffnung, dass sich die Menschen zu Gott hinwenden, hier in der Hoffnung, dass sie sich die bessern Menschen zum Vorbild nehmen. —

Unmittelbar an den Schluss des grossen Kettensatzes knüpft nun Confucius die Betrachtung:

§. 6. Vom Kaiser bis hinab zum geringsten Unterthan ist aber das Vervollkommen seines Selbst das für alle gemeinsame und darum das die wesentliche Grundlage bildende Erforderniss.

BEMERKUNGEN.

Diesen Satz stellt Confucius als Axiom auf; er beweist ihn nicht weiter, wenigstens nur in indirecter und sehr feiner Weise; und ich sollte meinen, dass der Satz auch Axiom bleiben dürfe, dass er keines Beweises, keines erklärenden Zusatzes bedürfe.

Intorzetta sucht zu erklären, doch wie und warum?

Er erklärt mit den eigenen Worten des Confucius, die er aber seltsamerweise und ausnahmsweise nicht verstanden zu haben scheint.

Er sagt nach einigen unbedeutendern Worten:

„Was die Leitung der Familie, des Privatreichs und des ganzen Reichs betrifft, so ist dieses nicht allen gemeinsam und daher das minder Hauptsächliche, jenes aber — das Vervollkommen unsers Selbst — das allen gemeinsam ist, ist das mehr Hauptsächliche (magis principale).“

Diesen Nachdruck auf das „allen gemeinsame“ will eben Confucius gelegt wissen, indem er schreibt:

ÿ schý kiaÿ ÿ sieōu schñn oëy pèn; denn das heisst wörtlich: „Dies — Eine ist — da allen gemeinsam, nämlich das Veredeln des Selbst, das ist das Fundament“, — oder, wie ich gesagt — das die wesentliche Grundlage bildende Erforderniss.

Das mehr Hauptsächliche hier dem minder Hauptsächlichen gegenüberzustellen halte ich für unrathsam. Das höchste Gut bleibt immer das höchste Gut, also

das Höchste, was erstrebt werden kann; daher kann es doch niemals etwas relativ minder Hauptsächliches (ein minus principale) sein. Es kann nur nie zu Stande kommen, ohne dass jeder Mensch tugendhaft ist, deshalb ist das obige Axiom die nothwendige Grundbedingung für jenes höchste Gut, die Wurzel, aus der die Friedenseiche erwächst.

Aber Intorzetta übersetzt:

„A coeli filio usque ad plebejos homines una omnes in recta compositione suae ipsius personae constituent oportet suum principale.“

Intorzetta hat demnach das *ŷ schý* zusammen durch una,

das *kiàŷ* durch omnes und das folgende *ŷ* gar nicht übersetzt, wodurch ein veränderter Sinn entstanden ist.

Auch mit Pauthier's Auffassung kann ich mich an dieser Stelle nicht befreunden, da er den Satz absolut stellt, daher auch hier das wichtige Verbindungsglied *ŷ* fehlt, welches allein ausreicht, anzuzeigen dass deshalb, weil das Vervollkommen seiner Selbst allen Menschen gemeinsam ist, vorausgehend von allen geleistet werden muss, dies darum das Fundament ist.

Mr. Pauthier aber schreibt:

„Depuis l'homme le plus élevé en dignité, jusqu'au plus humble devoir égal pour tous: corriger et améliorer sa personne, ou le perfectionnement de soi-même est la base fondamentale de tout développement moral.“ —

Ich will hierzu auch die englische Uebersetzung von Hilliers geben, obgleich sie ebenfalls das nicht ausspricht, was doch augenscheinlich in den Schriftzeichen:

ŷ schý kiàŷ ŷ etc. des Confucius enthalten ist. Mr. Hilliers schreibt:

„From the prince to the meanest subject, without exception, personal virtue is the root of all good.“ —

Der Autoritätsbeweis, wenn ich Hilliers in der That neben den vorgenannten Gelehrten als Autorität anführen darf, gelingt mir demnach nicht, aber ich fühle darum keinerlei Bekümmernisse; es mag ja immerhin sein, dass den genannten Gelehrten nicht wesentlich genug erschien, der Ausführung des Confucius weiter nachzugehen. Ich muss mich damit begnügen, die Richtigkeit meiner Uebersetzung so gut als es gehen will constatirt zu haben, und will man meine Erörterung nicht gelten lassen, so bleibt doch gleichlautend bei allen das Resultat stehen, dass die Vervollkommnung unsers Selbst der Urgrund, die wesentliche Grundlage zur Erreichung des höchstem Gutes ist.

§. 7. Wenn nun jenes Fundament, jenes erste und wesentliche Erforderniss in schlechter Verfassung ist, und man glaubt den darauf aufzurichtenden Bau, das aus jener Grundbedingung Hergeleitete, dennoch in guter Verfassung haben zu können, so ist das widersinnig.

Denn das, was die wesentliche Grundbedingung ist, zur Folgerung machen zu wollen, und das, was die Folgerung ist, zur Grundbedingung, ist durchaus unmöglich.

BEMERKUNGEN.

Auch dieser Paragraph bedarf einer sehr ausführlichen Erklärung. Ganz wörtlich ihn wiederzugeben, ist unmöglich; denn wenn je eine Periode in einem

chinesischen classischen Buch eigenthümlich chinesisch construirt ist, so ist es dieser Schlussparagraph. Der Sinn mag allenfalls erforscht werden und durch Umschreibung wol wiederzugeben sein, aber wörtlich nicht; kein Sino-log der Welt wird ermöglichen, die ungemeine Tiefe des Ausdrucks so präcis, wie sie gegeben, in seiner Sprache darzustellen.

Zu dem ersten Satz:

„Wenn nun jenes Fundament, jenes erste und wesentliche Erforderniss in schlechter Verfassung ist, und man glaubte den darauf aufzurichtenden Bau, das aus jener Grundbedingung Hergeleitete, dennoch in guter Verfassung haben zu können, so ist das widersinnig.“

sind im Chinesischen neun Schriftzeichen verwendet worden, welche tonisch folgendermassen zu reproduciren sein würden:

Khÿ pèn loén eûl mǒ tchý tchè feoù ÿ.

Hiervon sind zunächst die durch gesperrten Druck hervorgehobenen Zeichenpaare *pèn* und *mǒ*, sowie *loén* und *tchý* Contraste.

Die Contraste sind zwar, wie ich a. a. O. ausgeführt, keineswegs zu unterschätzen, denn wir lernen, da sie ja voneinander abhängen, wenn wir den Sinn des einen Zeichens erfasst haben, den des andern augenblicklich kennen; sie dienen also auch dem Fremdling zum genauern Verständniss; dennoch muss man eben den Sinn des einen Unbekannten *x* oder *y* ergründet haben, um den von *x'* oder *y'* zu finden.

Die Contraste *pèn* und *mǒ* haben wir schon betrachtet, sie hiessen bildlich Wurzel und Aeste, und weiter dann das Hauptsächliche und das Nebensächliche, das Wesentliche, das Unwesentliche, Grund und Folge, Fundament und der Aufbau darauf.

Der andere Contrast ist *loén* und *tchý*, und dies heisst zunächst Anarchie und geordnete, gesunde, weise

Regierung; ferner in Unordnung bringen, in Ordnung bringen, moralisch, politisch und überhaupt zerrüttet, und moralisch, politisch und überhaupt in Ordnung und guter Verfassung.

Man sieht, dass die Auswahl der Stichworte eine reichliche ist.

Durch das erste Schriftzeichen des Paragraphen aber, das demonstrative *khÿ* (jenes), wird diese Auswahl beschränkt, denn der vorige Paragraph endete mit *pèn*, und mit diesem muss das auf *khÿ* folgende *pèn* identisch sein. Dort war es durch — „das die wesentliche Grundlage bildende Erforderniss“ verdeutscht worden, und das *khÿ* dictirt nun eigentlich den Satz wie er deutsch gegeben worden.

Aber es darf dabei nicht vergessen werden, dass der Contrast mehr umfasst als der Ausdruck „das Wesentliche und das Unwesentliche, Grundlage und Eigenschaft, Fundament und Aufbau“ etc.; es ist festzuhalten, dass das zweite Zeichen (*mö*) die Folge des erstern (*pèn*) ist, dass jenes aus diesem entsteht, wie die Folge aus dem Grunde, wie die Entfaltung aus der Anlage, endlich wie die Blätterkrone aus der Wurzel.

Wenn wir aber deutsch einen jener Contraste zur Verwendung bringen, wie etwa Wesentliches, Unwesentliches, so ist das Unwesentliche nicht nothwendig eine Folge des Wesentlichen, geht nicht unmittelbar daraus hervor; die deutsche Uebersetzung würde daher ohne Umschreibung und Erklärung unvollständig sein. Bei der Wahl eines andern Wortes, wie Grundlage, Anlage, Fundament, tritt dieses wol als das wesentliche Erforderniss in diesem Paragraphen hervor, weil es hier mit seinem Contrast zugleich erscheint; denn jedermann ist sofort klar, dass es ein Widersinn, ein Unding ist, ein festes Gebäude auf losem Grund aufbauen zu wollen, und dass um so mehr für ein festes Gebäude — das

so lange stehen soll, wie die Welt steht — das wesentlichste Erforderniss, die unbedingte Hauptsache ein felsenfestes solides Fundament ist.

Keineswegs aber resultirt dieselbe Idee, wenn *pèn*, wie im vorhergehenden Satze, allein steht, denn in diesem Falle verbinden wir mit dem deutschen Worte — „Grundlage, Anlage etc.“ nicht die Idee eines unbedingt wesentlichen Erfordernisses, vielmehr ist es uns in seinem „An- und Fürsichsein“ nichts weiter als der Nullpunkt der nicht nothwendig folgenden Erscheinung, das weisse Blatt, auf welches der sublime Gedanke geschrieben werden, das aber ebenso gut weisses Blatt bleiben oder anderer Bestimmung zugehen kann.

Vielleicht scheint es, als habe ich mich in die alten chinesischen Classiker ein wenig zu sehr hineingelebt, wenn ich behaupte, dass für die Vereinigung beider vorgenannter Ideen — *pèn* und *mö* — in keiner andern Sprache ein vollgültiger Ausdruck existirt; aber es liegen mir hier mehrere Schriftstudien vor, und ich finde überall nur weitgehende Umschreibung allein diesen Contrast betreffend.

Mr. Pauthier, dem man nicht absprechen kann, dass er präcis ist, und dem ich nicht absprechen werde, dass er in seiner Uebersetzung Vorzügliches geleistet hat, übersetzte im vorhergehenden Paragraphen, wo *pèn* am Schluss allein steht, dies eine Wort durch:

„La base fondamentale de tout progrès et de tout développement moral.“

Er setzt also zum Hauptwort — base — um anzuzeigen, dass sie — die Basis — die festgegründete Unterlage bilden soll, das erläuternde Eigenschaftswort „fondamentale“ hinzu, und da auch im Französischen die Grundlage allein betrachtet, ja sogar die fundamentale Grundlage nicht ausreichend ist, um an eine Entwicklung denken zu lassen, so setzt er wenigstens den

ersten Sprössling des Prachtbaumes, der aus der Wurzel erspriessen soll — le développement moral — hinzu.

Ausser dem Contrast *pèn* und *mǒ* will aber auch der von *loén* und *tchý* ins rechte Licht gestellt sein. Die Grundbedeutung — Anarchie und gute Regierung — die vorher gegeben wurde, wäre ausreichend, wäre im Deutschen die richtigste, wenn sie nur mit dem sonstigen Inhalt sinnvoll zusammenzufassen wäre. Denn wenn man fragt: — „Was wird erstrebt?“ — so hört man die Antwort: — „Die vorzüglichste Reichsverfassung, die gedacht werden kann, ein Reich Gottes wird erstrebt“; somit wird die Auswahl von *loén* — Anarchie — und *tchý* — gute Regierung — für unübertrefflich gehalten werden.

Das heisst im Original, denn in der Uebersetzung fügt sich der Ausdruck, wie erwähnt, nicht so leicht in engen Rahmen. Es lässt sich nur dem Sinne nach in der Umschreibung herstellen, was Confucius gesagt hat, und selbst dies nur theilweise ohne Commentar. Zuverlässig ist es ein sehr interessanter Schluss; ich will ihn deshalb zunächst in wörtlicher Uebersetzung bringen, vielleicht wird trotz des fremden Klanges das Richtige daraus vermuthet werden:

„Jene Wurzel — Anarchie, dabei die Aeste — gut regiert seiend, widersinnig wahrhaftig!“

Nun war gesagt: das die wesentliche Grundlage bildende Erforderniss — um zur vollkommensten Regierung hinzuführen — und das allen Gemeinsame sei das Vervollkommen seines Selbst.

Die wesentliche Grundbedingung für die glückliche Entfaltung ist also die, dass jedes einzelne Element zweckentsprechend ist oder zweckentsprechend gemacht wird, und solange dies nicht der Fall ist, solange die einzelnen Elemente zweckwidrig (unmoralisch, unsittlich, ohne Tugend) sind, solange bleiben die Elemente amorph,

können nicht zur Einheit, zu einem Ganzen, zum wohlgeordneten Staate krystallisiren, sondern bleiben in chaotischem, anarchischem Zustande.

Eines der vielen Bilder des rechten Gedankeninhalts des vorstehenden Paragraphen wäre also bei möglichster Kürze der Form etwa das folgende:

„Wenn aber die einzelnen Elemente (die Menschen) sich einander wie im Chaos abstossen, so wäre es wider-natürlich, zu glauben, dass sich daraus ein geordnetes Ganze herauskrystallisiren könnte. —

Ich möchte nun die Geduld des Lesers noch für die beiden Schlusszeichen in Anspruch nehmen: *feoü* und *ỳ*. Ersteres ist eine der vielen Negationen; die grosse Menge der Negationen die im Chinesischen existiren, bekundet an und für sich schon, dass sie nicht sämtlich Negationen schlechthin sein können; fast jede von ihnen enthält einen einschränkenden Begriff. *feoü* bedeutet: „nicht so, sondern anders“, daher ist — „wider-sinnig“ — wol entsprechend gewählt.

Das diesem angehängte *ỳ* ist im classischen Stile nicht, wie manche Sinologen behaupten, ein leeres, nichtssagendes Wort und unübersetzbar, sondern es ist Verstärkung, Betheuerung, ein Ausrufungszeichen, wenn man will, aber ein bedeutsames.

Mr. Pauthier übersetzt *feoü* durch: „Il n'est pas dans la nature des choses“, d. i. widernatürlich, und hiervon ist mein Wort widersinnig nicht weit entfernt, aber dem schliessenden Zeichen *ỳ* ist im Französischen nicht Ausdruck gegeben worden.

Intorzetta übersetzt den Schluss durch *nequaquam fieri potest*, und ich finde in dem *nequaquam* das *ỳ* recht deutlich ausgedrückt. Mr. Pauthier aber gebraucht in seiner lateinischen Uebersetzung dieselben Worte.

Immerhin noch streng wörtlich, dabei doch verständlich, könnte man den ersten Satz so stellen:

Dass (das ist das nachgesetzte *tchè*) jene Wurzel in Unordnung, dabei aber (*cúl*) die Baumkrone in Ordnung sei, ist offenbar (*y*) widersinnig (*feou*). Confucius schliesst nun:

„Denn das, was die wesentliche Grundbedingung ist, zur Folgerung machen zu wollen, und das, was die Folgerung ist, zur Grundbedingung, ist ja durchaus unmöglich.“

In diesem Schlusssatz kommt auch ein Contrast vor, und zwar einer den man den Contrast par excellence nennen könnte; er ist von fast allumfassender Bedeutung:

Denn *héou* und *pö* heissen „dick und dünn“; fest und locker; solid und flüssig; stark und schwach; schwer und leicht; gnädig und ungnädig; freigebig und geizig etc.“

Wenn ich mich mit dieser Aufzählung begnüge, so muss ich doch hinzugeben, dass die Reihe der Aufzählungen noch keineswegs geschlossen ist; daher könnten die, welche Confucius so gern nur gewöhnliche Schulweisheiten in den Mund legen, sagen, sein Schluss laute:

„Jenes aber für dieses nehmen, und dieses für jenes, ist unmöglich.“

Unrichtig übersetzt wäre dies nicht, aber keineswegs schön, und da Confucius nach meinem Dafürhalten nie fade Dinge gesprochen hat, so wird wol am wenigsten das Schlusswort seiner berühmten Abhandlung ein Wort ohne Kraft und Weisheit sein können. Sehen wir uns weiter um:

Mr. Pauthier schreibt:

„Traiter légèrement ce qui est le principal ou le plus important, et gravement ce qui n'est que secondaire, c'est une méthode d'agir, qu'il ne faut jamais suivre.“

Dies ist jedoch nicht genau derselbe Sinn, den

Mr. Pauthier in seiner lateinischen Uebersetzung gibt, denn diese lautet:

„Id quod amplum (seu majoris momenti) exiguum facere, et id quod exiguum (seu minoris momenti) amplum facere: nequaquam hoc habendum quidem.“

In dieser Uebersetzung treten zwar die Gegensätze in den amplum-exiguum und exiguum-amplum hervor, doch ist auch durchschaulich, dass sie nicht stehen bleiben können; dagegen sind in der französischen Uebersetzung gar keine Gegensätze vorhanden, denn *traiter légèrement* bildet weder mit *le principal*, noch *traiter gravement* mit *ce qui n'est que secondaire* einen Contrast.

Der Schluss aber, das — *oëy tchÿ yeou yè*, ist durch die einzelnen lateinischen Worte einzeln sehr richtig wiedergegeben, woraus zu erkennen ist, dass dieser Schluss die absolute Unmöglichkeit ausdrückt, keineswegs aber nur eine moralische Warnung [wie im Französischen], sondern — „Nicht es zu — haben sicherlich“ ist die wörtliche Verdeutschung des Schlusses, der mit andern Worten lautet: „Das ist absolut unmöglich.“

Da ich zuerst die Ueberzeugung des Lesers dafür gewonnen haben muss, dass der Schluss nicht heissen darf:

„Das ist eine Handlungsweise, der man nicht folgen soll“ — der man daher doch folgen könnte, wenn man wollte, sondern —

„Es ist absolut unmöglich“, d. h. die innerliche Nothwendigkeit liegt vor und nicht nur eine moralische Nöthigung; und weil dann alsbald der ganze Satz verstanden werden kann, so will ich zu meiner wörtlichen Uebersetzung und zu der präzisen lateinischen des Mr. Pauthier noch zur weiteren Verständigung anführen, dass auch Intorzetta den Schluss seiner Ausführung (wie abweichend sie sonst auch in ihrer Totalität im Schluss-

paragraphen ist) richtig durch „*haud quaquam potest*“ übersetzt.

Wenn aber von einer Behauptung gesagt wird, dass sie unmöglich sei, so muss sie doch etwas enthalten, was unmöglich ist. Das aber, dass das Primitive (*le principal*) *légèrement* tractirt wird, und das Secundäre *gravement* findet sich leider oft genug.

Ich habe die französischen Ausdrücke so nahe als möglich beibehalten, weil ich an ihnen am besten erläutern kann.

Nun ist aber an dieser Stelle das Secundäre, was aus dem Primitiven erreicht werden soll, der Baum, der aus der Wurzel empor sich entfaltet, keineswegs leichter zu nehmen als das Primitive, die Wurzel selbst; denn es ist ja nicht eine Kraft als Grundbedingung gegeben, die eine vereinzelte Idee erzeugen sollte und die dabei im Stande wäre, einen Rest für sich zu behalten, der noch andere Ideen zuliesse, sondern es wird die ganze Kraft verwendet, und nicht um Vereinzelttes, sondern um das Höchste, das höchste Gut zu erreichen. Die göttliche Tugend in der Menschheit zur Vollkommenheit entfaltet, steht noch weit höher als sie in den Menschen zur Vollendung gebracht sein lassen.

Es kann demnach von schwer und leicht, von wichtig und weniger wichtig nicht die Rede sein.

Mr. Pauthier gibt uns aber, obschon er diese Ausdrücke gebraucht, dennoch den Schlüssel zum richtigen Verständniss.

Ich erwähnte vorher, dass er den Contrast, der zweimal erscheint, nicht beide male durch dasselbe Widerspiel übersetzt hat. Thun wir dies an seiner Stelle. Er setzt für *põ* — *secondaire*, dem entgegen steht *héou* — *primitive* besser als *principal*, da das Veredeln unsers Selbst nicht Hauptsache, sondern erste Grundbedingung ist, und *secondaire* nicht die zweite und

schlechtere Sorte oder Nebensache, sondern die aus der erstern gefolgerte Sache ist, und nun haben wir streng wörtlich:

„Das, was das Primitive ist fürs Secundäre, und das, was das Secundäre ist, fürs Primitive nehmen, ist durchaus unmöglich. — Oder besser wol, obschon immerhin so gut wie möglich wörtlich, wie oben:

Denn das, was die wesentliche Grundbedingung ist, zur Folgerung machen zu wollen, und das, was die Folgerung ist, zur Grundbedingung, ist ja durchaus unmöglich.

Confucius schliesst also, wenn ich nun mehr den Sinn allein, weniger seine Bilder betrachten darf, folgendermassen:

„Wenn der grosse Gedanke, ein Reich des ewigen Friedens, ein Gottesreich auf Erden zu gründen, ein Reich also, bei welchem die himmlische Tugend in Vollkommenheit und Klarheit in der Totalität der Menschheit leben soll, so ist Grundbedingung dafür, dass vom Kaiser bis zum geringsten Unterthan jeder einzelne danach strebt, sich zu veredeln. Diese Grundbedingung vernachlässigen wollen und glauben, dass man im Stande sein könne, ohne dieselbe das höchste Ziel, das höchste Gut erreichen zu können, ist absolut unmöglich, denn niemals und bei keiner Sache ist es denkbar, dass man ein Resultat erreichen könne, wenn die dahin führenden Vorbedingungen unberücksichtigt geblieben sind.“ —

Und hier sind wir mit den eigenen Worten des Confucius zu Ende. Das Folgende, weit voluminösere, ist streng genommen nur ein Commentar des Vorhergehenden; aber

1) ist dieser Commentar nach den unmittelbaren Aufzeichnungen der Schüler und von einem der vorzüglichsten Schüler des Confucius nach den Lehren des Meisters aufgestellt;

2) ist der Commentar zusammengestellt nach den Urquellen, aus welchen Confucius selbst geschöpft hat: nach dem *Schū-kīng* oder Geschichtsbuch, nach dem *Schī-kīng* oder Liederbuch. Hierdurch lernen wir aber nicht nur verschiedene Gesichtspunkte kennen, es wird auch

3) die autoritative Bestätigung dafür gegeben, dass die Doctrin des Confucius auf Traditionen und Schriften beruht, die mehr als tausend Jahre älter sind als er selbst, die schon durch ihr hohes Alter ehrwürdig erscheinen, an Ort und Stelle aber unmittelbaren Offenbarungen fast gleich geachtet werden;

4) gewinnen wir aber auch durch die vielfachen Aussprüche, Wendungen und Bilder, durch welche auf ganz verschiedene Weise derselbe Sinn ausgedrückt wird, endlich die Ueberzeugung, dass die deutsche Wiedergabe des bedeutenden Werkes den Sinn desselben richtig reproducirt, was wol wesentlich genannt werden darf.

Tschhīng-tsè, der ebenso tüchtige und geistreiche als bescheidene Wiederhersteller des *Tá-Hiö* — er hat die vereinzelt Bambustafeln, die untereinander gerathen waren, im 11. Jahrhundert unserer Zeitrechnung gesammelt und geordnet —, sagt zum Schluss:

Schlussbemerkung *Tschhīng-tsè's*:

„Die vorstehende classische Abhandlung enthält in ein einziges Kapitel zusammengedrängt die Doctrin *Khòng-tsè's* in seinen eigenen Worten.

Aber sein Schüler *Tsêng-tsè* hat sie weiter ausgeführt und in zehn Kapiteln seine Erläuterungen hinzugefügt, die demnach eigentlich *Tsêng-tsè's* Meinungen enthalten.

Das aber was dieser und die Schüler *Khòng-tsè's* überhaupt aus der Erinnerung dessen, was sie

aus dem Munde des Lehrers gehört, vor langer Zeit niedergeschrieben haben, ist später durch *Tschhîng-tsè* in einen bestimmten Zusammenhalt gebracht worden und nach gehöriger Sichtung und Vollen- dung als classische Schrift herausgegeben worden.

Das obige von *Khòng-tsè* selbst Herrührende ist aber von dem übrigen getrennt, gleichsam als Vor- wort oder Summarium stehen geblieben, und die von dem Schüler hinzugegebene Erläuterung im Folgen- den gegeben.“

EXPLICATION.

ERSTES KAPITEL

Worin das Wiederherstellen des reinen Lichtglanzes der himmlischen Tugend in seiner Klarheit erklärt wird.

§. 1. Das *Khāng-kaó* sagt: Durch Ueberwindung (seines Selbst) verklärte er seine Tugend zur himmlisch reinen.

BEMERKUNGEN.

Im Original ist das kürzer ausgedrückt; vom Doppelpunkt an in den drei Zeichen: *Khě mîng-tě*.

Sollte es sich da nicht fragen, ob es möglich sei, den Sinn ebenso kurz in einer andern uns näher liegenden Sprache wiedergeben zu können?

Mr. Pauthier hat dies mit dem Lateinischen versucht in den drei Worten: „*Valuit illustrare virtutem.*“

Und ich bin am weitesten entfernt, nicht anerkennen zu wollen, dass dies so brillant als nur denkbar übersetzt ist.

Aber im Deutschen ist diese Kürze unerreichbar (ebenso im Französischen, Englischen etc.), und auch die lateinischen Worte bedürfen noch des Commentars. Durch

diesen aber werden sie um deshalb sehr wichtig, weil sie dem tiefern Sinn des chinesischen Originals immerhin so nahe stehen, dass sie diesen durch das Medium des Commentars voll ermitteln lassen.

Die beiden letzten Schriftzeichen *mîng-tě* sind dem Leser schon bekannt. Sie bedeuten ja die himmlisch reine Tugend, oder aber, da *tě* — Tugend — in der Abhandlung schon genügend erklärt worden, so kann sie auch für sich allein stehend — die himmlische Tugend — bedeuten, wie auch *Laò-tsè* im weiteren Verlauf seines Werkes unter der *tě* (Tugend par excellence) die *Taó-tě* verstanden wissen will.

Dann ist das *mîng* vor derselben nicht mehr das Beiwort (die verklärte, die himmlische), sondern das Verbum — „verklären zu“.

So wären die beiden letzten Worte — *illustrare virtutem* — da man für dies „verklären“ sicher *illustrare* setzen darf, und da wir wissen, dass wir unter *tě* (virtus) auch alleinstehend die himmlische, von Gott eingegebene Tugend zu betrachten haben, als zutreffend anerkannt. Sehr schön ist aber auch das „*valuit*“ für *khě* gewählt; denn wenn *mîng* in der That schon Verbum ist, so darf *khě* Hilfsverbum sein, und heisst dann posse oder valēre. Aber valēre ist dem von Intorzetta gebrauchten posse sehr weit vorzuziehen. Denn *khě* heisst zunächst domare se, vincere, subicere, dann posse etc. In dem Ausdrücke *valuit* aber liegt ausser dem posse, dem „vermögen“, noch das „domare se“ nicht allzu tief mit versteckt, und somit darf man sich wol unterfangen, in der Umschreibung zu übersetzen:

„Er hatte die moralische Kraft (über sich), deshalb vermochte er seine Tugend zur himmlisch reinen zu verklären.“

Ist dies so, schliesst das lateinische valēre den Sinn mit ein: „stark sein, daher vermögen“, so be-

wundere ich Pauthier's Scharfsinn, der in dem kurzen lateinischen Text das Richtige so sehr nahe gefunden hat; habe ich aber dem *valère* zu viel Werth beigelegt, so muss ich von allen fremden Uebersetzungen absehen und kann nur constatiren, dass in dem chinesischen Schriftzeichen *khě* dieser Sinn voll enthalten ist, was im Schlussparagraphen dieses Kapitels näher erörtert werden soll.

Nun muss ich aber berichten, dass die deutsche Uebersetzung mit der französischen in diesem Paragraphen und beiden folgenden nicht conform ist. Die französische Uebersetzung des vorstehenden ersten Paragraphen lautet:

„Le roi *Wên*“ — von dem König *Wên-wâng* ist an dieser Stelle allerdings die Rede — „parvint à développer et faire briller dans tout son éclat le principe lumineux de la raison, que nous recevons du ciel.“ —

Mr. Pauthier übersetzt also wieder *tě* (himmlische Tugend) durch „le principe lumineux de la raison, que nous recevons du ciel“, wie zu Anfang des Buches. Diese Consequenz, wenn sie weiter fort statthätte, wäre ja nur zu billigen; man würde dann daraus entnehmen müssen, dass Mr. Pauthier die vollständige Ueberzeugung erlangt habe, dass *tě* nicht anders im Französischen wiedergeben sei, als durch „le principe lumineux de la raison etc.“

Wenn aber, wie dies der Fall ist, ein andermal *tě* nicht ebenso übersetzt wird, so kann — das darf ich wol behaupten — leicht eine Unklarheit entstehen. Da nun Mr. Pauthier diese jedenfalls nicht gewollt hat, so kann ich nur glauben, dass er einen Totalbegriff für *tě* im Sinn hatte, der ihm zu umständlich klang, und deshalb vorgezogen hat, an den ihm passend scheinenden Stellen nur den Theilbegriff, wie sich gleich zeigen wird, zu verwenden:

Im dritten Paragraphen nämlich übersetzt Mr. Pau-

thier dieselbe *tě* (himmlische Tugend) durch le principe (sublime) de l'intelligence, que nous recevons du ciel, während im chinesisches der Satz fast ganz derselbe ist; statt *khě mîng-tě* steht *khě mîng sún* (eminens sublime) *tě*. Strenge Uebereinstimmung findet demnach nicht statt, aber die Differenz ist für mich erfreulich insofern, weil sich hieran beweisen lässt, dass der *tě*-Begriff durch das leuchtende Princip de la raison, welches wir vom Himmel empfangen, immerhin nicht bewältigt wird, und dass hier im Französischen auch noch das Princip de l'intelligence, welches wir ebenfalls vom Himmel empfangen, hinzutritt.

Es steht, meine ich, fest, dass, so wie das deutsche Wort „Vernunft“ für *tě* unzureichend war, nach Mr. Pauthier's französischer Uebersetzung auch durch la raison die *tě* nicht gedeckt wird. Darum wollte ich gern die Intelligenz im dritten Paragraphen gelten lassen, wenn sie nur nicht auch im zweiten Paragraphen, und hier pleonastisch angebracht wäre, denn hier müsste anstatt: „ce don brillant de l'intelligence, que nous recevons du ciel“, einfach stehen: „ce don brillant que nous recevons du ciel“. Denn hier findet sich im Original kein Anhalt, dem Worte „intelligence“ Ausdruck geben zu dürfen, nur de ce don brillant, que nous recevons du ciel ist die Rede, und das ist die *tě*, die Himmelsgabe, so allgemein ausgedrückt, dass man Bedeutungen, die der *tě*, ausser der im ersten Paragraphen genannten raison und der im dritten Paragraphen genannten intelligence, noch zukommen, leicht finden kann.

Es fehlen aber, wenn man einmal seciren will, zur Erfüllung des *tě*-Begriffs neben Vernunft und Einsicht noch zwei Bedeutungen, von denen die eine sehr leicht, die andere nicht so leicht unter ce don brillant du ciel subsumirt werden kann.

Denn die Religion, die in der *tě* mit enthalten,

kann man sehr dreist und sehr energisch die Gabe nennen, die dem Menschen, und diesem allein direct vom Himmel wurde.

Aber unter der *tě* muss man auch das lautere und freudige Gefühl verstehen, was uns wird, wenn wir in allen Dingen und fortwährend nicht nur nach unserer Vernunft und Einsicht handeln, sondern auch in Uebereinstimmung mit dem Himmelsgebote der umfassenden Menschenliebe, des Wohlwollens, der Demuth und des *Hiao's*, d. i. der kindlichen Pietät.

Wir könnten dies Gefühl etwa den Beifall unsers Gewissens nennen. Nun fragt es sich: ist dies auch ein Geschenk des Himmels? —

Der erste Paragraph, von dem zunächst hier die Rede, ist im Französischen also nicht umfassend genug ausgedrückt, vielleicht auch deshalb nicht, weil das chinesische *khě* einzig durch „parvint“ wiedergegeben wird.

„Der König *Wên-wáng* gelangte zur *mîng-tě*“ — das ist nicht ausreichend, es muss, der Schlussparagraph will es so, zugleich mit ausgesagt werden, wie er dazu gelangt ist, d. h. durch den eigenen Willen, durch die eigene Kraft. Das kommt dem „parvint“ nicht zu, und deshalb gab ich der lateinischen Uebersetzung den Vorzug, weil ich — das Wie! — in derselben zu finden glaubte.

§. 2. Das *Tá-kiă* sagt: Er hatte fortwährend all sein Sinnen und Denken, all seine Aufmerksamkeit darauf gerichtet, dass ihm jene vollkommene und himmlische (*mîng*) Gabe (*mîng*) in ihrer Reinheit und Wahrheit erhalten blieb.

BEMERKUNGEN.

Hier sind zwei Dinge wichtig und der Erörterung werth.

Zuerst muss, wie der Schlussparagraph dies erfordert, darin enthalten sein, dass der, von dem die Rede ist — und dies ist der König *Tchìng-thāng*, der Grossvater des Königs *Tái-kiá*, welcher letzterm die Thaten und die Tugenden des Grossvaters, dem er hierin nachzueifern soll, gerühmt werden — aus eigener Kraft und Anstrengung die himmlische Tugend in ihrer Reinheit erhält. Es muss daher

Zweitens das zweite *míng* (mit anderer Betonung gesprochen als *mîng*), welches durch Gabe übersetzt wurde, entweder identisch mit *tě* sein, oder in einen allgemeineren Begriff dies mit einschliessen.

Dies *míng* aber heisst, wenn nicht — wie jedoch hier der Fall ist, *mîng* — das vollkommene, das himmlisch reine ausdrücklich dabei steht —: „*coeli mandatum*“, — der Auftrag des Himmels, der Wille des Höchsten, der Befehl des Himmels, seinen Willen zu thun.

Allgemein gefasst ist also *míng*, auch *thiēn míng* — *mandatum coeli*, ein weit umfassenderer Begriff als *tě*, denn Gott hat nicht nur den Menschen, sondern der ganzen Welt seinen Willen zugerufen, seinen Auftrag, sein Gesetz ertheilt. Als *mandatum coeli* für die Welt heisst *míng* die Weltordnung, die unabänderlichen Gesetze der Natur, der ewige geregelte Kreislauf der Gestirne. Auch das Geschick kann demnach *míng* eventuell bedeuten. Fragen wir nun aber, was für ein Auftrag uns Menschen geworden ist, so kann oder muss geantwortet werden: Der himmlischen Tugend zuzustreben, sie in ihrer Reinheit uns zu erhalten oder wiederzugewinnen suchen.

Und dieser Auftrag wurde uns, den Menschen,

allein vor allen andern Geschöpfen, wurde uns anvertraut als das höchste, herrlichste und wichtigste Gottesgeschenk, und wenn nun dies *míng*, wie hier mit dem Adjectiv *míng* — „verklärt, vollkommen, glänzend, rein“, — erscheint, dann ist es die herrliche vollkommene Gottesgabe, die *míng-tě* selbst, die uns zu allem Hohen und Höchsten befähigt.

Jene Forderung aber, dass *Tchìng-thāng* nicht nur seine Aufmerksamkeit darauf gerichtet hatte, dass *coeli praeclarum mandatum* überhaupt da sei, sondern darauf, dass es bei ihm in vollkommener Reinheit erscheine, ist in dem Schriftzeichen *schỳ* — *rectum, verum esse* ausgedrückt. Und danach lautet der Satz wörtlich:

„Er hatte all sein Augenmerk darauf gerichtet, dass (bei ihm) in seiner Richtigkeit und Wahrheit da sei des Himmels *praeclarum mandatum*.“

Mr. Pauthier lässt den Commentator *Tchoû-hî* an dieser Stelle berichten, dass jenes *schỳ* (oder *tì*, wie er es nennt) synonym mit *thsèu* (*hic*) sei; es begegnet dem guten chinesischen Herrn Commentator zuweilen, dass er sich irrt, so auch hier, denn der Schlusssatz zeigt ausdrücklich, dass die Reinheit der *tě* durch die eigene Kraft erlangt wird; und da durch *schỳ* dies eben deutlich gemacht wird, und da es lexikalisch *rectum, verum* (englisch *correct*) heisst, so liegt auch hier kein Grund vor, nach einer fern liegenden Bedeutung zu suchen.

In der Uebersetzung von Intorzetta steht zwar auch *huic*, aber pleonastisch. Der Satz, wie er ihn stellt, kann ohne diese Zuthat bestehen, da er am Schluss ein den richtigen Sinn wiedergebendes *excolendae* für jenes *schỳ* schreibt, wodurch er zeigt, dass es nicht auf ein im Auge Behalten des Mandats, sondern auf das stete im Auge Behalten der Verfeinerung und Ausbildung der

Himmelsgabe ankommt. Er übersetzt den Paragraphen folgenderweise:

„Semper intentos habebat mentis suae oculos huic à coelo datae naturae rationali excolendae.“

Dies ist dem Sinne nach darin ganz richtig, dass *Tchìng-thāng* die Augen nicht auf die Himmelsgabe, sondern auf die Ausbildung und Verfeinerung der Himmelsgabe, oder darauf gerichtet hatte, dass sie auch bei ihm in vollkommener ungetrübter Reinheit vorhanden sei. Aber Intorzetta bekundet auch ferner, dass *míng* (mandatum) an dieser Stelle die *tě* (himmlische Tugend) selbst sei, da er à coelo data natura rationalis übersetzt, demnach durch denselben Ausdruck, durch welchen er (wiewol leider) die *tě* — die himmlische Tugend wiedergibt.

Ich will zum Schlusse auch den Wortlaut mittheilen, durch welchen Mr. De Guignes in seiner französischen Uebersetzung des *Schū-kīng* dem Satze Ausdruck gibt. Die Stelle darin lautet:

„Le Roi prédécesseur, toujours attentif à l'ordre du Ciel suprême, ne cessa pas d'avoir du respect pour... les Ancêtres. Le ciel considérant donc sa vertu... etc.“ — wobei doch augenscheinlich „la vertu“ mit l'ordre du ciel in Einklang gebracht wird.

§. 3. Das *Tý-tièn* sagt: Durch Ueberwindung seines Selbst verklärte er seine Tugend zur himmlisch reinen, zur hoherhabenen Tugend.

BEMERKUNGEN.

Dieser Paragraph ist nach dem ersten nicht schwer zu erklären, denn es tritt nur das einzige Schriftzeichen,

das Adjectiv *sún* hinzu. Aber dies Adjectiv gibt hohe Bedeutung.

Im ersten Paragraphen heisst *mîng-tě* illustrare virtutem; die (*tě* allein stehend) musste schon als himmlische aufgefasst werden; im zweiten Paragraphen ist zwar *mîng* wieder das Adjectiv (*praeclarum*); aber es wird für *tě* das (hier) synonyme *mîng* gewählt. Hier im dritten Paragraphen aber tritt zur *tě*, wie sie wieder genannt wird, dies neue Adjectiv hinzu, und nur wenn auch dies nach dem himmlischen Ursprunge deutet, können wir erkennen, dass überall mit andern Worten derselbe Sinn gegeben wird, durch diese Uebereinstimmung, wenn sie vorhanden, wird aber eben die Sache erläutert und definirt.

Wäre nun kein Adjectiv da, so wäre der Satz mit dem ersten identisch, und zeigt das Adjectiv *sún* nicht den himmlischen Ursprung an, so gerathen wir in Zweifel. Aber *sún* heisst altum, eminens, erhaben, hehr, sublime, und so ist kein Zweifel übrig, dass, wenn *tě* Tugend bedeutet, *sún* *tě* die himmlische, die über das Irdische erhabene Tugend bedeutet. Ebenso ist sicher, dass dieses Beiwort weder der menschlichen Vernunft (der ratio, raison) an sich, noch der Intelligenz, der menschlichen Einsicht als solcher gegeben werden kann.

Der Fürst, von dem Obiges ausgesagt wird, ist der Kaiser *Yáo*.

§. 4. Die Beispiele zeigen, dass sämtliche Fürsten, von denen die Rede war (*Wên wâng-Tching-thāng-Yaô*), aus eigener Kraft im Stande waren, die ihnen gewordene Himmelsgabe zu ihrer Reinheit und Vollkommenheit zu veredeln.

BEMERKUNGEN.

Im Chinesischen werden hierzu nur die vier Schriftzeichen verwendet: — *kiaỳ tsé mîng yê*. — Hiervon heisst das erste Zeichen *kiaỳ* sämmtlich;
 das zweite Zeichen *tsé* von sich selbst aus;
 das dritte Zeichen *mîng* ist das bekannte Adjectiv zu *tě* — glänzend, rein, und

das vierte Zeichen *yê* ist betheuernder Schlusslaut — „wahrhaftig“ (deutlicher das englische indeed). Demnach heisst der Satz wörtlich: Sämmtlich von sich selbst aus *mîng* wahrhaftig.

Im Deutschen sind mehr Worte nöthig, schon darum, weil in den vorhergehenden Paragraphen die Könige, von denen die Rede ist, gar nicht erwähnt sind. Die Schriftstücke, die genannt sind, das *Khāng-káo*, *Tá-kiă* und *Tý-tièn*, sind Theile des *Schū-kīng*, in welchem jene Könige gepriesen werden, sie sind gleichsam die Epopöen der weisen und Heldenkönige. Von Europäern kennen nur wenige diese Schriften, aber dem gebildeten Chinesen sind sie so bekannt, als uns etwa eine Kraftstelle aus der Bibel, oder ein geflügeltes Wort von Göthe oder Schiller. Aber auch deshalb müssen wir mehr Worte verwenden, weil *mîng*, das bedeutungsvolle, nicht in einem deutschen Worte auszudrücken ist, und endlich ist's ja überhaupt nur äusserst selten möglich, in kurzer Ausdrucksweise die präzise chinesische nachahmen zu wollen.

Man muss die vorigen Paragraphen genau verstanden haben, um den Schlussparagraphen, der sie umfasst, richtig interpretiren zu können; man muss wissen, dass jene alle von derselben Sache, von der *mîng-tě* handeln, und muss sich ein richtiges Bild von dem Sinne dieser *mîng-tě*, dieser himmlischen Tugend gemacht haben.

Hat man dies nicht, so kann es einem, selbst wenn

man Pauthier's Geist und klare Einsicht hätte, doch begegnen, dass man die richtige Fährte verliert, nur weil uns der Begriff der *mîng-tě* nicht in seiner vollen Allgewalt anschaulich wurde.

Mr. Pauthier übersetzt den Schluss:

„Tous ces exemples indiquent que l'on doit cultiver sa nature rationnelle et morale.“

Man sieht zunächst, er schwankt wieder und gibt der *tě* (der himmlischen Tugend), die er im Sinne hat, das neue Beiwort morale.

Der Druck, dass *mîng-tě* nicht durch nature rationnelle übersetzt werden dürfe, verlässt ihn bis zuletzt nicht, denn noch am Schlusse des Buchs in der angehängten Note müht er sich noch einmal damit ab, den Begriff derselben anders als in seinem Text zu fixiren.

Doch das ist's nicht, was ich zumeist betonen will, da dies schon abgethan ist. Mehr hervorheben will ich, dass die vorhergehenden Beispiele nicht anzeigen, dass man die *mîng-tě* cultiviren solle und müsse. Wenn drei oder mehrere alte fromme und geistig begabte Könige dahin gelangten, für sich die *mîng-tě*, die himmlische Tugend, in ihrer Reinheit zu erhalten, so ist dies allein nicht der zwingende Grund für andere, dass sie nun auch die *mîng-tě* cultiviren sollen; wohl aber darf und muss so geschlossen werden:

Die genannten drei Könige, die zu sehr verschiedenen Zeiten gelebt haben und durch ihre erhabene Tugend — wie den Chinesen aus der Geschichte bekannt ist — das Reich andauernd glücklich machten, waren durch Ueberwindung ihres Selbst, durch stete Aufmerksamkeit auf sich selbst im Stande, die himmlische Tugend in ihrer Reinheit herzustellen; diese genannten Beispiele zeigen uns aber, dass es den Menschen möglich sei, durch gleiches Thun gleichen Glückseligkeitszustand erreichen zu können.

Wenn man an dieser Stelle das so wenig zutreffende Correlativ für *mîng-tě*, die Intorzetta'sche *naturum rationalem*, in das, was sie repräsentiren soll, die *mîng-tě* zurück übersetzt, woraus dann deutsch die himmlische Tugend wird, so kann ich mich dann zu meiner Freude in Bezug auf diesen Schlussparagraphen mit dem Sinn, den Intorzetta darin gefunden, in vollkommener Uebereinstimmung erklären. Ich will ihn deshalb verdeutscht wiedergeben und füge auch dessen Commentar bei, da auch dieser mit meiner Auffassung conform ist. Es heisst dort:

„Alle verfeinerten durch sich selbst (*per se ipsi*) die *mîng-tě*.“ —

Damit soll gesagt sein: Obgleich vom Himmel allen Menschen dieses erhabene und sublime Geschenk und Licht der *mîng-tě* herabgesendet oder eingegeben ist, so wird es doch meist von den Menschen durch ihre ungezügelten Leidenschaften und Laster verdunkelt und geschwächt, von einigen auch fast verlöscht.

Dagegen vermochten die genannten Könige durch eigene Anstrengung und Beharrlichkeit (*labore suo et constantiâ*) jene so zu veredeln und zu erleuchten, dass sie derselben dann nimmermehr verlustig werden konnten, sondern durch deren Strahl und Licht das ganze Reich des chinesischen Volkes lange und weithin erleuchteten.“

Das mächtigste und wahrste Zeugniß ist das zu Anfang stehende „*per se ipsi*“ — durch sich selbst — und das spätere „*labore suo et constantiâ*“, durch eigenes Bemühen und durch ihre eigene Beharrlichkeit.

Dies ist die richtige Uebersetzung, und der Sinn zeigt das Verständniß des Schülers *Tsêng-tsè* für des Meisters Worte:

Vom Kaiser bis hinab zum Geringsten ist die Veredelung seines Selbst für alle gemeinsam da, und darum das die wesentliche Grundlage bildende Erforderniß.

Und jetzt erst, nachdem wir aus diesem Kapitel wissen, dass die Menschen in sich selbst das Himmelslicht zum Hellaufleuchten bringen können, dadurch, dass sie die Schatten von ihrer Seele entfernen, und weil wir wissen, dass die Veredelung unseres Selbst das die wesentliche Grundlage bildende Erforderniss zur Erreichung des höchsten Gutes ist, dürfen wir den Schluss hinzufügen — *c'est pour cela que l'on doit...* deshalb sollen wir danach streben, die himmlische Tugend in ihrer Reinheit herzustellen.

Hierzu ist nun vorher schon bemerkt, ich hoffe nachgewiesen worden, dass die drei ersten Paragraphen des Kapitels, dadurch, dass sie denselben Begriff der himmlischen Tugend auf verschiedene Weise darstellen, diesen Begriff nahe genug erläutert haben.

Dem Menschen ward vom Himmel — dem Herrn des Himmels, der göttliche Odem — das *l'y* zutheil (vgl. Zusatz zum 5. Kap.).

„Ihm ward der Schein des Himmelslichts gegeben, er nennt's Vernunft.“

Und Vernunft nennen es in der That sehr viele Uebersetzer; aber ich habe schon erklärt, dass mir das deutsche Wort Vernunft allein noch nicht genügt. Das *l'y* aber, wenn den Menschen mitgetheilt, wird *tě* genannt, und wir können die *tě* daher zunächst durch göttliche Kraft — *virtus* — übersetzen.

Das lateinische Wort *virtus* birgt wirklich eine Reihe der Attribute, welche auch die *tě* hat, insofern

- 1) die *virtus* auch Gott selbst zugeschrieben werden darf, insofern
- 2) die *virtus* alle Einzeltugenden zusammengekommen begreift, insofern
- 3) die *virtus* (ausser der Manneskraft auch) eine Kraft überhaupt genannt werden darf.

Aber der *tě*-Begriff schliesst auch ein die Intelligenz,

die Religion und das Glückseligkeitsgefühl (den Beifall unseres Gewissens).

Somit glaube ich, dass der Ausdruck — himmlische Tugend — den ich im Deutschen dafür gesetzt, stehen bleiben kann.

Durch das Adjectiv *mîng*, praeclara, illustris, lichtvoll, klar, hell, rein wird die *tě* noch deutlicher als dem himmlischen Urquell entsprossen bezeichnet.

Der Mensch aber hat die Pflicht, die *tě*, die ihm wurde, sich rein zu erhalten, oder wieder zur ursprünglichen Reinheit und Tugend, labore suo et constantiâ, zu gelangen. Der Mensch ist dazu befähigt.

mîng aber, des Himmels Gebot, bedeutet eben (auch) die Pflicht des Menschen, die himmlische Tugend in ihrer Reinheit sich wiederzuerwerben, und somit sehen wir, dass durch die verschiedenen Ausdrücke:

- 1) Durch Ueberwindung seines Selbst verklärte er seine Tugend zur himmlisch reinen;
- 2) Er hatte fortwährend all sein Sinnen und Denken, all seine Aufmerksamkeit darauf gerichtet, dass ihm jene himmlische Gabe in ihrer Reinheit erhalten blieb;
- 3) Durch Ueberwindung seines Selbst verklärte er seine Tugend zur himmlisch reinen, zur hoherhabenen Tugend

dasselbe ausgesagt wird, nämlich dass die drei genannten Könige durch eigene Kraft zur Herzensreinheit, zur himmlischen Tugend gelangten.

Zum Schluss des Kapitels sei erwähnt, dass im Chinesischen der Inhalt des Kapitels am Ende desselben gegeben wird. Es steht da geschrieben:

Rechts der Explication erstes Kapitel setzt auseinander das *mîng-mîng-tě*.

BEMERKUNGEN.

Rechts muss es deshalb heissen, weil die senkrechten Schriftsäulen von rechts nach links folgen. Rechts hat demnach dieselbe Bedeutung wie unser „oben“. Für die Zukunft will ich aber die Ueberschrift des Kapitels nur dahin setzen, wo wir sie im Deutschen zu finden gewohnt sind.

ZWEITES KAPITEL.

Worin erklärt wird, was die Worte *thsîn mîn*, das Volk lieben, oder es zu einem neuen machen, bedeuten sollen.

§. 1. In *Thāng's* Bade waren die Worte eingegraben:

Werde mit jedem Tage ein vollständig anderer, ein neuer Mensch, werde alle Tage besser und neu, werde den ganzen Tag hindurch anders und neu.

BEMERKUNGEN.

Dies zweite Kapitel hat des Confucius Schüler *Tsêng-tsè* in seiner Sprache und mit seinen Kenntnissen der classischen Bücher ganz vorzüglich geschrieben. Das möchte ich um so nachdrücklicher hier betonen, weil das Kapitel ungemein schwer zu verstehen ist und weil es ganz unmöglich ist, die Uebersetzung so meisterhaft zu geben, wie das Original.

Ich masse mir nicht an, auch nur annähernd die Formschönheit des Originals nachbilden zu können; ich kann auch im Text der Uebersetzung, da ich diese nicht zu unverhältnissmässig ausdehnen darf, noch nicht auf volles Verständniss rechnen, aber ich darf mit Recht behaupten, die Meinung *Tsêng-tsè's* verstanden zu haben, und glaube im Stande zu sein, den Sinn derselben im Commentar wenigstens klar geben zu können.

Er hält, das will ich zuerst nachweisen, er hält, was er verspricht, er gibt die Definition der Worte *thsîn mîn* — lieben das Volk — und gibt deutlich zu erkennen, dass die Menschenliebe sich in schönster und würdigster Weise zeigt, wenn sie durch *tsó sîn* — Erneuern — wiedergegeben werden kann.

Nun ist zwar im Texte bisher noch nicht von der auffallenden bildlichen Bezeichnung — „Erneuern das Volk“ — die Rede gewesen, und im vorstehenden Paragraphen haben wir nur das „Sich erneuern“; doch Geduld, der Zusammenhang wird nicht ausbleiben.

Zunächst wiederhole ich, dass *Tchhîng-tsè* gleich nach der Anführung der drei Fundamente des Confucius in bescheidener kleiner Schrift die Anmerkung wagt, dass *thsîn mîn* — lieben das Volk, umfassende Menschenliebe — durchgängig *tsó sîn* veranlassen, dass es sich erneuere, dass es ein neues werde, zu bedeuten habe. S. 12 fg. habe ich dann erklärt, weshalb die Menschenliebe einer Erneuerung gleichgesetzt werden konnte, und am Schlusse der Erklärung, S. 17, habe ich mitgetheilt, dass *Tsêng-tsè* noch einen andern Grund dafür habe, die Menschenliebe so zu deuten, und dies soll hier angegeben werden.

Der Grund ergibt sich daraus, dass der Jünger *Tsêng-tsè* die Worte des Meisters aus den Schriften der Alten belegt.

Für jedes Wort, das der Meister gesagt, sucht er den Beweis für die Richtigkeit aus verschiedenen Stellen

der hochangesehenen *kīngs*, den Schriften der weisen alten Könige beizubringen.

Der Meister Confucius ist ja, wie er selbst sagt, nicht gekommen, um das, was die alten weisen Könige gelehrt und angeordnet, aufzulösen, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17).

Und in der That, in dieser Beziehung stehen die *Ssé-schū*, die Bücher des Confucius und seiner Zeit, den *kīngs*, den Büchern des classischen chinesischen Alterthums, nämlich dem *Schū-kīng* und *Schī-kīng*, in ähnlicher Weise gegenüber, wie das Neue dem Alten Testament.

Der Leser wird hieraus keine profanirenden Schlüsse ziehen. Ist es doch dem Meister Confucius nie eingefallen, von sich zu glauben, dass er der erwartete Heiland der Welt sei. Denn obschon in den alten classischen Büchern der Chinesen prophetische Worte vorkommen, die auf das Erscheinen des Gott-Menschen deuten (s. 78. Kapitel des *Taó-tě-kīng*), so wird doch Confucius von keinem Chinesen als der Verkündete angesehen, und er selbst — befragt, ob er heilig sei — sagt nein, erkennt an, dass er noch nicht eines der himmlischen Gebote vollaus zu erfüllen im Stande sei, setzt hinzu, dass es nie einen Heiligen gegeben habe, und dass dieser erst nach vielen Generationen erwartet wird.

Aber die obigen Worte, dass er nicht gekommen wäre, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, hat er gebraucht, und sowie die Apostel des Neuen Testamentes die Propheten des Alten als Beweise für die Erfüllungen citiren, und wie der Heiland selbst sehr oft die Worte ausspricht: „Ihr wisst, dass zu den Alten gesagt ist“ — so wird hier im *Tá Hiö* von *Tsêng-tsè* unausgesetzt das Geschichtsbuch und das Liederbuch citirt mit den Worten:

„Das Liederbuch etc. sagt.“ — Die Worte „Ihr wisst“ fallen hier weg, denn die Angeredeten müssen es wissen, sonst bleibt ihnen die Rede dunkel.

Nach dieser Parenthese, für die ich Indemnität erbitte, will ich vom Schüler *Tsêng-tsè* weiter berichten, dass er in den Alten für dieses Kapitel drei sehr passende Citate aufgesucht hat, die sich dadurch auszeichnen, dass sie sämtlich in dem Stichwort *sîn* — „erneuern“ — übereinkommen.

Dieses *sîn*, das zunächst — neu —, dann — erneuern — heisst, wird in den drei Paragraphen bildlich gebraucht, aber im ersten Citat wird zugleich durch das Bad, in welchem das Citat angebracht ist, der Uebergang von der ursprünglichen zur tropischen Deutung vermittelt.

Es ist, wie man sieht, von einem Abwaschen und Entfernen der Fehler und Flecken, wie unsers äussern, so des innern Menschen die Rede.

Die Erneuerung soll eine Zurückbildung des Herzens zur Tugend sein, eine *restitutio ad integrum*, und die tägliche und unausgesetzte Erneuerung ein unausgesetztes Arbeiten an der Veredelung unseres Herzens.

Das Gleichniss vom Bade des Königs *Thāng* erinnert demnach in auffallender Weise an das Symbol der Taufe, und in Tit. 3, 5 werden in ähnlicher Weise dieselben beiden Bilder — Bad und Erneuerung — verwendet:

„Er machte uns selig (*mîng*) durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung“ ... während in einem andern Gleichniss der Schrift (2. Kor. 4, 16) neben der Erneuerung auch die Worte: „von Tag zu Tag“ gebraucht und der äussere wie innere Mensch genannt werden:

„Werden wir nicht müde, sondern ob auch der äusserliche Mensch vergeht, so wird doch der innerliche von Tag zu Tag erneuert.“

Auch *Laò-tsè*, der im 10. Kapitel seines *Taó-tě*

kīng von der Verjüngung des Herzens gesprochen in den Worten:

„Strebt danach, dass die Seele so klar und rein werde wie die eines neugeborenen Kindes“, verwendet gleich darauf ein ähnliches Bild, nämlich *tŷ* — waschen, reinigen — und sagt:

„Wenn man so gereinigt und geläutert ist, kann man das Erhabene schauen, denn man hat keine Gebrechen mehr.“ —

Wir erkennen aus diesen Erörterungen wol genugsam, dass dies bildliche Erneuern — *sīn*, denselben Werth und Sinn hat, wie *mīng* — verklären, und dass ein Vollständig-sich-erneuern mit dem *mīng-mīng-tě*, dem ersten der von Confucius angegebenen Fundamente, dem Verklären seines eigenen Herzens zur himmlischen Tugend, übereinkommt.

Aber aus diesem ersten Paragraphen ist noch etwas mehr zu lernen, als aus den kurzen Worten des Confucius, wie denn von dem Commentar eines so verständigen Mannes, der die Schriften kennt, aus denen der Meister geschöpft, und der diesem Zeit seines Lebens in Verehrung nahe gestanden und seine Lehren durchdacht hat, zu erwarten ist.

Es genügt nicht, erfahren wir, dass der Mensch einmal sich erneuere, und vollständig anders werde — denn auch der Gerechte fällt wol siebenmal —, sondern dass er alle Tage an seiner Besserung, Erneuerung und Veredelung arbeite, und den ganzen Tag hindurch.

— „Es ist nicht genug, dass wir einmal uns selber und alles, was wir haben und vermögen, daran geben, sondern wir sollen uns oft erneuern und fortwährend sammeln und ledig werden“ — sagt der Meister Eckhardt. (S. Lasson's Ausgabe, S. 277.)

Dieser erste Paragraph für sich kann uns aber noch nicht die Bewunderung vor dem tiefen Verständniss der

Lehre des Meisters von seiten des Schülers geben, wie die mit diesem innig zusammengehörigen folgenden Paragraphen dieses 2. Kapitels.

§. 2. Das *Khāng-kaó* sagt: Ermuntere das Volk, dass es sich erneuere.

BEMERKUNGEN.

Schon dieser Paragraph birgt in seinen drei chinesischen Schriftzeichen — *tsó sīn mīn*, verbunden mit dem ersten, einen eminent tiefen Sinn.

Das auch hier, wie im vorhergehenden und folgenden Paragraphen, den qualitativen Inhalt beherrschende *sīn* — Erneuerung — documentirt für hier, dass das, was der weise Fürst für andere, seine Nächsten, seine Familie, sein Volk thun, wozu er die Seinigen ermuntern, anregen soll, genau dasselbe ist, was er für sich selbst zuerst gethan hat.

Tief und genau hat hier *Tsêng-tsè* die Lehre des Meisters erforscht.

So darf man wol sagen, wenn man eingedenk ist, dass Confucius' Zeichenweise nicht unmittelbar auf diesen Sinn hindeutet. Er gebraucht im zweiten Fundament, wie ich wiederholen will, die Zeichen *thsīn mīng* — lieben das Volk.

Nachdem freilich *Tchhīng-tsè* die allerhöchste Erlaubniss erhalten, die Anmerkung beifügen zu dürfen, dass dieses *thsīn* durchgängig durch *tsó sīn* — machen neu, ermuntern zur Erneuerung — wiedergegeben werden müsse, so mussten neuere Gelehrte sich wol die Frage

vorlegen, ob denn nicht die *thsîn* — die wahrste grösste Menschenliebe — für den Weisen darin bestehe, andere, den Nächsten, das Volk durch Vorbild und Aufmunterung zu derselben Tugend, Frömmigkeit, Glückseligkeit, Einsicht zu führen, die er selbst besitzt, oder darin, dass er das Volk so erneuere, wie er sich erneuert hat.

Hieran scheinen sehr viele der einheimischen wie der übersetzenden Gelehrten nicht gedacht zu haben.

Beweis dafür ist zunächst Intorzetta:

Er übersetzt zwar nach dem Vorschlag des *Tchhîng-tsè* das *thsîn mîn* durch *renovare populum*, aber er beschwert sich gleich darauf in der Anmerkung darüber (s. oben S. 12), dass er nur nach der Autorität und dem Belieben des *Tchhîng-tsè* so übersetzen müsse. Hier im 2. Kapitel kommt er nicht darauf zurück, dass *Tchhîng-tsè's* Anmerkung durch den Inhalt dieses Kapitels genugsam motivirt sei. Er übersetzt richtig: „*Excita, seu provoca ut sese renovat populum*“; im Commentar gedenkt er aber dess nicht, dass dies übereinstimmend mit *thsîn mîn* sei, und dass durch diese Darstellung *Tsêng-tsè's* der spätere *Tchhîng-tsè* dazu bestimmt worden sei, schon oben die Anmerkung sich zu gestatten, gegen welche Intorzetta ankämpft.

Mr. Pauthier übersetzt zu Anfang des *Tá-Hiö* das zweite Fundament alsbald durch: „*renouveler les hommes*“; auch lateinisch durch *consistit in renovando populum*, und sagt an der Spitze der Uebersetzung des Commentars von *Tchoû-hî*: „*Tchîng-tsè a dit que thsîn devait s'écrire sîn — renovare*“, und auf der folgenden Seite lässt er den Commentator hinzufügen:

„Le caractère *sîn* (*renovare*) exprime l'action de rejeter le vieux, ou ce qui était anciennement pratiqué; il signifie qu'après avoir rendu, pour soi-même, à sa clarté primitive, son principe lumineux, il faut en outre agir de même envers les autres hommes, pour qu'ils aient

aussi les moyens de se dépouiller de leurs vieilles souillures.“

Das ist sehr schön und richtig; aber ich hatte gehofft, dass Mr. Pauthier in diesem 2. Kapitel darauf gebracht werden würde, dass *Tchhîng-tsè* durch die hier gebrauchte Ausdrucksweise zu seiner oben beigelegten Bemerkung veranlasst worden ist. Auch bei ihm muss man daher bezweifeln, dass er in dem, was er oben so ausführlich und zutreffend mittheilt, — d. h. für andere dasselbe zu thun, wie für sich selbst, ändern die Mittel zu gewähren, sich ihrer alten Fehler zu entledigen, bessere, tugendhafte, einsichtsvollere Menschen zu werden — dasselbe sieht, wie in dem *thsîn mîn*, der umfassenden Menschenliebe.

Mir würde unerklärlich bleiben, wollte man anders urtheilen als so:

Confucius sagt Menschenliebe und meint die umfassendste, tiefste, wahrste Menschenliebe.

Tséng-tsè meint auch die umfassende Menschenliebe; er will ja nur das erklären, was Confucius gesagt hat, er verwendet aber einen tropischen Ausdruck, den er bei den Alten vorfindet und dessen ganzer Inhalt, richtig betrachtet, den höchsten Grad der Humanität documentirt (vgl. für hier de Guignes, *Schü-kîng*, S. 195).

Tchhîng-tsè aber hat zur Verdeutlichung, dass dieses kommen würde, und um die hohe Potenz der Humanität zu bezeichnen, gleich anfangs gezeigt, dass unter dem *thsîn* (der Liebe) der hohe Grad von Liebe zu verstehen sei, der in dem Streben besteht, die Menschen zu veredeln.

Dagegen lässt sich höchst wahrscheinlich nichts einwenden. Jeder Sinologe wird, nachdem er darauf aufmerksam gemacht worden, die Uebereinstimmung zugestehen müssen, und statt den Text des Confucius zu corrigiren, das bedeutungsvolle *thsîn* — lieben — mit

dem tropischen *sîn* — erneuern — begrifflich identificiren.

Wenn nun der tiefe Denker Pauthier nicht darauf aufmerksam gemacht hat beim 2. Kapitel, so könnte man wol sagen: Er hat im Hauptkapitel übersetzt, was ihm der Commentator zugerufen, im zweiten was er vorgefunden, und keinen eigenen Commentar dazu gegeben.

Aber auffallenderweise ist diese Bemerkung gerade für die Bedeutung von *thsîn* und *sîn* unzutreffend, denn Mr. Pauthier gibt am Ende seines Buchs eine lange Note, an deren Schluss er über *thsîn* und *sîn* spricht, und wobei er in beiden Schriftzeichen einen durchaus verschiedenen Sinn ausgedrückt findet. Die Note lautet deutsch:

„Wir wollen über den ersten Paragraphen des *Tá-Hiö* noch eine wichtige Bemerkung machen. Alle chinesischen Commentatoren seit *Tchoû-hî*, welcher selbst nichts weiter thut als sich auf die Autorität von *Tchîng-tsè* zu beziehen, haben die Lesart *sîn* — *renouveler* — für *thsîn*, *aimer*, *chérir* avec une affection des parents, angenommen, was für die zweite Pflicht oder die zweite Bedingung des grossen Studiums einen vollständig verschiedenen Sinn gibt. Die Ausgabe der dreizehn *King*, welche zum ersten male im 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung erschien, behielt die alte Lesart bei. *Khoung-yn-ta* sagt in seinem Commentar: «Der Ausdruck *tsái thsîn mîn* (von welchem die chinesischen Commentatoren seit *Tchîng-tsè* sagen: «er bestehe darin, das Volk zu erneuern») will sagen, die zweite Pflicht des grossen Studiums bestehe darin, die Völker zu lieben, sie so zu lieben (*chérir*) wie seine Verwandten.» Diese Interpretation ist klar, präcis, lässt keinen Zweifel zu.“

Hierzu erlaube ich mir nun wiederholt zu bemerken, dass die Chinesen bis in die neueste Zeit nie gewagt haben, den Wortlaut des Textes zu corrigiren. In allen

Ausgaben ohne Ausnahme steht als zweites Gebot — *tsái thsîn mîn*, und — *Tchhîng-tsè's* Zusatz ist in sehr bescheidener kleiner Schrift dazu gedruckt.

Aber *Tséng-tsè* konnte sich nicht anders ausdrücken, er musste den Wortlaut der aufgefundenen alten Citate verwenden, und sehr schön wurde sein Commentar dadurch, dass er für sämtliche drei Gebote — die Selbstvervollkommnung, die Vervollkommnung anderer und das feste Verharren im höchsten Gut, denselben Ausdruck fand, wodurch er ja so deutlich als nur möglich beweisen konnte, wie aus einem Gusse das Ganze ist. Auf brillante Weise, wie in einem Tableau, zeigt er so die Lehre des Meisters, und in einem Aufzuge recapitulirt er die drei Fundamente, die der Meister gegeben und gelehrt hatte.

Der dritte Paragraph aber ist so abgekürzt, baut so vollkommen auf die Kenntniss des *Schî-kîngs* (des Odenbuchs), dass es unmöglich ist, ihn ohne eingeschobenen Zusatz auch nur annähernd zu verstehen. Eine Parenthese wird hier absolut nothwendig; aber auch mit dieser wird der Satz noch kaum verstanden werden, doch hoffe ich, dass wenigstens im grossen und ganzen der allgemeine Sinn sich vorahnen, errathen lässt, bis der Commentar vollständige Erläuterung, Auflösung des Räthsels gibt.

§. 3. Das Liederbuch sagt: „Obgleich das Reich der *Tschéou* ein antiquirtes Feudalreich war, erhielt es doch dadurch, dass ihm (dem Könige *Wên-wâng*) des Himmels Mandat wurde, der Tugend Erneuerung.“

BEMERKUNGEN.

Meinerseits lässt sich zwar schwer beurtheilen, ob ich mein Wort eingelöst habe, d. h. ob ich im Stande gewesen bin, durch diese Textwiedergabe dem Leser wenigstens eine genügende Voridee von dem zu geben, was der Schüler *Tsêng-tsè* seinen Lesern als das Resultat seiner Nachforschung gibt; aber es wird wol zugestanden werden, dass das Stichwort „Erneuerung“, welches auch hier auftritt, sich auf das ganze Land bezieht, und dass das Land dadurch, dass seinem Könige *Wên-wâng* des Himmels Mandat (*míng* = der *míng-tě*, der himmlischen Tugend, vgl. S. 114 fg.) wurde, nicht nur Erneuerung, sondern ausdrücklich der Tugend Erneuerung fand.

Nun die weitere Vermittelung: Die Fürstenfamilie der *Tschēou* hatte viele Jahrhunderte hindurch ein kleines Feudal- oder Lehnreich regiert. Die Fürstenfamilie *Tschēou* und das kleine Fürstenthum *Tschēou* waren also miteinander alt geworden.

Der Ausdruck *kioú* — alt — kann allerdings, im guten Sinne genommen, altehrwürdig bedeuten; diese Auffassung fände jedoch hier keinen passenden Zusammenhang, vielmehr, da alt hier dem neu in Erneuerung entgegengesetzt wird, so können wir wol besser sagen veraltet, und wie dies, das Veraltete, unscheinbar geworden. Da kam *Wên-wâng* zur Regierung, und dieser Fürst, der seine Tugend vervollkommnete, sich erneuerte, erneuerte auch sein Volk, brachte dies zu Macht und Ansehen; der grösste Theil der andern Lehnfürsten hielt sich zu ihm, erkannte ihn als Kaiser an, und so gelang es, dass die veraltete Familie der *Tschēou* sich in *Wên-wâng* regenerirte, erneuerte. Diese Erneuerung ist also dasselbe Bild, welches in den beiden vorigen Paragraphen sich zeigt, und da ausdrücklich der

Tugend Erneuerung dasteht, so ist ein besonderer und weiterer Hinweis darauf wol unerforderlich, dass durch das Bild der Erneuerung sämtliche drei Fundamente des Confucius durch den geistreichen Schüler *Tsêng-tse* in einen Rahmen zusammengestellt werden.

Nur zurückweisen will ich darauf, dass schon im Commentar zum ersten Paragraphen des 1. Kapitels, S. 113, berichtet wurde, dass der Fürst *Wên-wáng* sich die himmlische Tugend wiedererwarb. Durch den vollkommenen Wiederbesitz derselben und dadurch, dass er sein Volk liebte und zur Vollkommenheit führte, wurde dieses und er so mächtig und sein Ansehen so gross, dass er das Reich erwarb, und unter ihm erstand das goldene Zeitalter des Reichs, ein ungetrübter Friede, Wohlstand und Glückseligkeit, kurz der Zustand, den man ohne Hyperbel die Begründung des höchsten Gutes auf Erden nennen kann.

Und nun ist wol der Inhalt des Kapitels übersichtlich geworden; man wird erkennen, dass das Erneuern und Vervollkommen unsers Selbst die wesentliche Grundlage, der Anfang ist, — dass die Erneuerung des Volks gleich ist der Liebe zu den Menschen, und dass diese, die Humanität, nicht etwas Anderes und Besonderes ist, sondern im gewissen Sinne ein Weitergehen und Fortarbeiten im Erneuern, sodass sie bildlich als ein Ueberfliessen der himmlischen Tugend betrachtet werden darf. Ebenso wird man erkennen, dass auch das Streben, festzustehen im höchsten Gute, eine Erneuerung ist, ein wieder neu, wieder wie ursprünglich werden, gleichsam ein Wiedereintreten ins Paradies.

Aber — es ist gewiss nicht überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, dass *Tsêng-tse* sein Kapitel nicht allein aus den Fundamentalgeboten herleitet, sondern auch der Maximen des grossen Kettensatzes eingedenk ist, wobei ihm fortdauernd bewusst bleibt, dass Con-

fucius nur aus den Lehren der Alten seine Lehre aufgebaut hat, jene daher auch ihm Leiter und Führer bleiben müssen.

Noch ein Wort über die Gediegenheit des Originals. *Tsêng-tsè* gibt seinem 2. Kapitel die Unterschrift (das selbe, was wir Ueberschrift nennen) *thsîn-mîn* — das Volk lieben —, was wir gleichbedeutend gefunden haben mit der Bedeutung: „das Volk anregen sich zu erneuern“; aber er beginnt das Kapitel mit der Erneuerung und Vervollkommnung seines Selbst, und zeigt auch hierin, dass dies die wesentliche Grundlage ist, aus welcher die Humanität gefolgert wird. Die Humanität aber ist wieder die Grundlage, die einzig mögliche Grundlage, auf der der ewige Friede, das Reich Gottes auf Erden ersteht.

Der Beweis nun für die Richtigkeit, dass *Tsêng-tsè* in den drei vorhergehenden Paragraphen des Kapitels innigsten Zusammenhang sieht, und woraus wir wiederum erkennen können, dass Logik in seiner Beweisführung und in seinen Erklärungen ist und dass er das Vervollkommen seines Selbst für die Grundbedingung hält, zeigt sich zu dem Bisherigen nun vorzüglich noch im Schlussparagraphen:

§. 4. Dies beweist demnach, dass der weise Regent, der den höchsten Grad der himmlischen Tugend erreicht hat, alles anwendet (nichts unversucht lässt), um durch seine Humanität sein höchstes Ziel, das höchste Gut, zu erreichen.

BEMERKUNGEN.

Schon im Text wurde ein erklärender Zusatz für nothwendig erachtet; der Zusatz wird durch den Inhalt nothwendig. Wollte man den Paragraphen noch einfacher stellen, etwa in folgender Form:

„Deshalb ist des Weisen ganzes Streben dem höchsten Ziel zugewendet“ — so würde das Verständniss für das Vorhergehende, und die Nothwendigkeit, dieses aus jenem zu folgern, nicht erlangt.

Denn stellen wir dieses Pauschquantum der verschiedenen Vorübersetzer so hin, so klingt das zwar seiner Schlichtheit und Einfachheit wegen so unabweisbar und natürlich, dass man, wenn man wenig Lust hat, tiefer eingehen zu wollen, sich beruhigen; die Sache für abgethan und für richtig halten könnte; aber in dieser Stellung würde der Paragraph doch für nichts weiter als für eine sehr allgemeine, etwas abgebrauchte Redensart gehalten werden.

Denn unbestreitbar und allgemein glaubwürdig ist zwar die Phrase: „Des Weisen ganzes Streben ist dem höchsten Ziele zugewendet.“ Solche allgemeine Phrasen will aber ein Schüler des Confucius nicht zum Ausdruck bringen, am wenigsten zusammenhangslose. Nein! Er will einen aus dem Vorhergehenden bedingten Folgesatz erneuern. Und in der That tritt die Periode mit einer Conjunction genugsam aus der Allgemeinheit heraus und wird für hier bezüglich. Diese Conjunction heisst „deshalb“, oder dies ist der Grund, weshalb, dies beweist dass

Was aber beweist dieses deshalb, dieses atque haec est ratio, quare etc. Aus dem Vorhergehenden, — weil ihm, dem Könige *Wên-wâng*, des Himmels Mandat (in seiner Reinheit), und durch diesen Fürsten für das Reich das goldene Zeitalter herbeigeführt wurde, — folgt

noch nicht, dass allgemein deshalb der weisen Fürsten Streben jenem höchsten Ziele unausgesetzt zugewendet ist, sondern höchstens, dass speciell demnach des weisen Fürsten *Wên-wâng's* Streben augenscheinlich jenem höchsten Ziele unausgesetzt zugewendet war, welche Deutung doch sicherlich nicht beabsichtigt ist.

Die Uebersetzung muss also anders lauten, und ich will versuchen, auf die im Text gegebene richtige Fassung hinzuleiten.

Mr. Pauthier gibt den Paragraphen lateinisch Wort für Wort in folgender Weise:

„Hac - de causa sapienti viri non [est] id - quo non utetur [ad] suum apicem.“ Dies übersetzt er französisch:

„Cela prouve qu'il n'y a rien que le sage ne pousse jusqu'au dernier degré de la perfection.“

Das ist frei übersetzt; doch liegt in dem Ausspruch keine polemische Tendenz, um so weniger, als ich selbst, obschon ich sonst die Version anders gebe, doch den Anfang hac-de causa nicht durch: „das ist die Ursache, weshalb“ — sondern wie Mr. Pauthier durch — „dies beweist“ — übersetzen will.

Nicht tadeln will ich, sondern versuchen, die obigen lateinischen Worte als Baumaterial zu benutzen. Zu dem Ende will ich dieselben zuerst in ein zwar rohes, aber nahezu wörtliches Deutsch übertragen, so wird dann beim Feilen doch vielleicht das Richtige sich ergeben.

„Dies beweist, dass für den weisen Regenten nichts da ist, was er nicht verwendet zu seinem höchsten Ziel.“

Doch hiermit ist noch lange nicht genug geschehen, noch nicht entfernt ist der Sinn gefunden, und selbst das Grammatische ist noch nicht geklärt.

Die beiden Negationen dürfen nämlich nicht als solche stehen bleiben, da sie sich im Chinesischen zu energischer Bejahung ergänzen.

Und noch ist das *kǔ* — das höchste Ziel — zu beleuchten.

kǔ heisst ursprünglich First des Hauses, danach übertragen — Gipfel — und in der Sprache der Philosophie — das Höchste, auch das absolut Höchste.

In mystischer Ausdrucksweise kann es daher auch etwa für — Gottheit — stehen.

Wollten wir diesen Gedanken einen Augenblick festhalten, so würde der Paragraph zu bedeuten haben, dass der Weise danach strebt, gottähnlich, gottselig zu werden; und dies würde eine Uebereinstimmung mit dem ersten Fundament, dem — *míng míng-tě* — sein.

Darüber aber sind wir hinaus, und, was die Hauptsache ist, es steht dabei *kiün-tsè*, d. h. der weise Fürst, der nicht nur für sich selbst gut und vollkommen, gottähnlich und gottinnig werden, sondern der auch die Menschheit dem hohen Ziele zuführen soll und feststehen mit ihr im höchsten Gut.

Das höchste Gut, das schon öfters definirt worden, das ist es, wodurch *kǔ* wiedergegeben wird.

Dies erkennen wir auch aus dem vorhergehenden Paragraphen; denn der König *Wén-wáng*, der sein Herz zur himmlischen Tugend hingewendet, sich vervollkommnet hat, sein Volk wie seine Kinder liebt und ebenfalls zur Tugend hingeführt hat, hat sich dabei nicht beruhigt, sondern nur darin findet er seine endliche Beruhigung, dass er dem ganzen Reiche Wohlstand und Glückseligkeit gegeben, das goldene Zeitalter herbeigeführt, den ewigen Frieden angebahnt hat.

Und hiernach, aus solchem hohen Vorbild lässt sich nun allerdings allgemeiner folgern, dass der weise Regent, d. h. der, welcher für seine Person den höchsten Grad von himmlischer Tugend, Gottseligkeit, Intelligenz erreicht hat, darum, weil ihm die Menschenliebe dann über alles geht, sich nicht mit dem begnügen wird, was

er für sich gethan, sondern weiter streben und das höchste Ziel, das höchste Gut zu erreichen suchen und erreichen wird.

Jetzt möchte wol die Folgerichtigkeit des Schlussparagraphen ersichtlich geworden sein; denn wir haben ersehen, dass die drei Vorparagraphen in eben solcher Folge zueinander stehen, wie die drei Fundamente des Confucius. Dabei ist schon früher gezeigt worden, dass eine Steigerung desselben Principis in den drei Fundamenten, daher auch in den drei Paragraphen ist; es lässt sich deshalb sagen und behaupten,

dass der, welcher sich erneuert hat 1) sich dabei nicht beruhigen wird, sondern er wird dann auch das Volk erneuern; 2) und wer das Volk erneuert hat, beruhigt sich auch dabei nicht, sondern er muss weiter streben und das höchste Ziel zu erreichen suchen. *Wên-wâng* hat den Beweis dafür gegeben. Oder aber wir können jetzt auch die andere Conjunction wählen; wir dürfen setzen: „Dies ist die Ursache, weshalb der Weise“....., nur bezieht sich bei dieser Art zu schliessen die Conjunction nicht nur auf den letzten Paragraphen, sondern auf das Ganze; denn die Ursache, weshalb der Weise fort und fort strebt, bis er das höchste Ziel erreicht, ist intrinsice in den vorhergehenden Paragraphen gegeben: „Wer die himmlische Tugend erreicht hat, der liebt die Menschen, und wer die Menschen liebt, der sucht aus diesem Grunde, eben weil er sie liebt, mit ihr, der Menschheit, das höchste Ideal von Glückseligkeit, den ewigen Frieden, das höchste Gut zu erreichen.“

Auch in Mr. Pauthier's Werk findet sich in dem mitgegebenen Commentar des *Tchoû-hî* eine kurze Anmerkung, welche diesen Schlussparagraphen, wenn man zwischen den Zeilen zu lesen versteht, insofern sinnentsprechend wiedergibt, als darin die drei Forderungs-

sätze des Confucius sich finden, von denen ich gesagt, dass sie im 2. Kapitel recapitulirt werden.

Es wird gesagt, ich darf dies deutsch geben, denn die chinesischen Zeichen sind da:

„Sich selbst erneuern, erneuern das Volk, durch beides will man sicher das Feststehen im höchsten Gut erreichen.“

Wenn man aber, wie ich sagte, zwischen den Zeilen zu lesen versteht, so wird man auch in der Ausdrucksweise, wie ich den Schlussparagraphen deutsch gestellt habe, denselben Sinn erkennen.

DRITTES KAPITEL.

Worin das feste Verharren im höchsten Gut erläutert wird.

§. 1. Das Liederbuch sagt: „Die tausend *Lý* der königlichen Residenz, die sind's allein, zu der das Volk feststeht, woselbst es seine Bestimmung zu finden hofft.

BEMERKUNGEN.

Ist das wol richtig übersetzt? So fragt nicht nur der, dem seine Treue zum Königshaus abhanden gekommen ist, nicht nur der Ultramontane, der seinen Blick vom Vaterlande hinweg über die Grenzen des Reichs hinaus richtet, sondern alle werden fragen, denen die Verhältnisse und Umstände nicht näher bekannt sind:

„Muss nicht zu Erreichung der himmlischen Tugend, die doch das Fundament für die Erreichung des höchsten Gutes ist, der Blick der Menschen über das Irdische hinaus zum Himmel gerichtet sein?“

Wenn ich diese Frage in dem Sinne des Confucius, dessen Denkart und Lehrweise zu interpretiren ich vorhabe, sofort beantworten soll, so muss ich ohne Zögern sagen: die Uebersetzung gibt den Sinn richtig wieder, und unter sonst richtiger Voraussetzung wird die himmlische Tugend, wird das höchste Gut erreicht, wenn das Volk zu seinem Kaiser feststeht. Allerdings muss ich dabei den Leser bitten, abzusehen von den Zuständen, wie sie sich in China in unserm Zeitalter realiter darstellen, und nur mit ihm, dem Confucius, ein Idealreich betreten zu wollen; denn selbst wenn wir uns das Gleichniss aus dem Abendlande construiren wollten, so würde für jetzt dies verlorene Mühe sein. Ich möchte also bitten, bei der Auseinandersetzung weder nach Peking noch nach Rom zu blicken, weder zu profaniren noch weniger zu persifliren, sondern nach einem Punkt zu schauen, der ausserhalb der realen Sphäre unserer Erfahrung liegt. Man denke sich, um es mit einem Worte gleich erkenntlich zu bezeichnen, so annähernd ein Reich Gottes alttestamentlicher Bedeutung, als dies menschliche Begriffe nur zulassen.

Ein grosses gewaltiges Reich — *thiēn-hiá* — das unter dem Himmel sich ausbreitet, wird durch unmittelbare Offenbarung, in directer Weise, durch des Himmels Mandat — *míng* — dem mit himmlischer Tugend, hoher Intelligenz und Gottinnigkeit begabten Himmelssohn — *thiēn-tsè* — gegeben, der somit des Himmels Reichsverweser und Statthalter ist. Der Himmel, oder wie *Laò-tsè* im 60. Kapitel seines *Taó-tě-king* sagt — das *Táo* — leitet zwar, trägt Sorge für das Reich — *Taó lý thiēn-hiá* —, aber der sichtbare Vollstrecker seines

Willens, seiner Gebote ist der Himmelssohn, der irdische Regent. In die Hand des irdischen Regenten ist demnach ausser der Macht, Gewalt und Gesetzgebung auch himmlische Machtbefugniss gelegt. Das Staatsoberhaupt ist solches nicht nur in weltlichen, sondern in allen Dingen. Geistige und weltliche Würde und Hoheit sind in eins vereint.

Hieraus ergibt sich aber noch nicht, warum das Volk seinen Blick nur nach der Residenz hinwenden und nicht auch zum Himmel aufrichten soll. Es benöthigt demnach, das vorhin Gesagte deutlicher zu machen, d. h. aus dem Mystischen in ein mehr Realistisches zu übertragen.

Aus obiger Ausführung könnte gefolgert werden, dass der Fürst, dem der Himmel sein Mandat und somit das Reich gibt, dadurch den höchsten Grad der himmlischen Tugend, höchste Intelligenz und Gottinnigkeit erreicht, oder nach christlicher Auffassung, dass er ohne sein Verdienst, allein durch die Gnade Gottes gerecht würde.

Ob diese Annahme wirklich bei dem Verfasser der Urkunden chinesischer alter Geschichte und Religion bestand, wird sich erst im weitem Verlauf des *Tá-Hiö* herausstellen. Für jetzt können wir nur mit dem Resultat, das zur Wirklichkeit heraustritt, uns begnügen, dass die alten weisen Könige *Yáo*, *Yún*, später *Wên-wâng*, *Wù-wâng* etc., das Reich darum erhielten und treffliche Institutionen, die noch nach Jahrhunderten, einige nach Jahrtausenden Geltung und Werth haben, einzuführen im Stande waren, weil sie die himmlische Tugend, die Intelligenz und Gottinnigkeit einschliesst, im höchsten Grade besaßen. Dem will ich beifügen: „Wenn man diese andere Meinung als die richtige und feststehende annehmen darf, und sagen: Demjenigen wird nach Gottes Rathschluss (der auch *míng* genannt wird) die Welt, der sich die himmlische Tugend zu eigen

gemacht, der dem Bilde Gottes am ähnlichsten geworden ist, — so würden viele Stellen der alten Schriften, daher auch im *Tá-Hiö*, deutlicher zu verstehen sein:

Denn erst kurz vorher beim zweiten Paragraphen des 1. Kapitels der Explication, S. 114 fg., *koú schý thiēn tchý mîng mîng*, ist erörtert worden, dass das zweite *mîng* (deutsch muss man sagen das zweite *mîng*, obgleich das Zeichen chinesisch ganz anders gebaut und beim Aussprechen um eine volle Quinte anders betont wird) mit *mîng-tě* insofern sinnverwandt ist, als es diese in seinen Begriff mit einschliesst. Die eigentliche Bedeutung von *mîng* wurde als der Auftrag, der uns vom Himmel geworden, zugleich aber auch als das Geschenk, was uns der Himmel gegeben, erkannt.

Nun ist aber ersichtlich, dass die *mîng-tě*, die himmlische Tugend, die Vernunft und Intelligenz umfasst, das herrlichste Geschenk ist, was uns der Himmel zugetheilt hat, und insofern wir durch sie in den Stand gesetzt werden, die *mîng-tě* auch andern mitzutheilen, oder vielmehr andere anzuregen, sie sich zu erwerben, erfüllen wir den Auftrag des Höchsten. Dem Verstande wird es nun leichter, zu begreifen, dass wir von dem weiten *mîng*-Begriff, von diesem *coeli mandato* nur zuerst gleichsam wieder die Gabe erwerben, um demnächst den darin mitgegebenen Auftrag erfüllen zu können, als dass wir uns denken, es würde der Auftrag ertheilt und dadurch implicite die Gabe erneuert wiedergegeben.

Solcher Gedanke würde in letzter Consequenz den Glauben an das profanste aller Sprichwörter erzeugen: „Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er den Verstand.“

Solchen Köhlerglauben hat Confucius nicht. Man kehre um zu dem von ihm verfassten Hauptkapitel, und man wird erkennen, dass das Vervollkommen seines Selbst die Grundbedingung, die Wurzel, das erste und wesentliche Erforderniss ist.

Da demnach nichts gegen die Auffassung spricht, dass *míng* dahin zu deuten ist, dass es das Geschenk des Himmels an die Menschen in seiner höchsten Vollendung bedeutet, so kann die Frage entstehen, warum überhaupt die Erörterung darüber, warum nicht die einfache Uebersetzung?

Darauf muss aber geantwortet werden: Deshalb, weil die hohe Bedeutung des Wortes sehr häufig misbraucht wurde und sich demnach eine andere Bedeutung hinzugefunden hat.

Wenn *Yáo* oder *Yún* der Statthalter des Himmels Herrn (Gottes) auf Erden, der Himmelssohn (Kaiser) wurde, so wurde er dies dadurch, dass er die himmlische Tugend in höchster Reinheit sich wiedererwarb; und hier lässt sich die *míng-tě* mit dem Himmelsmandat schlicht und leicht identificiren. Dem analog lässt sich aber dort von jedem Kaiser des himmlischen Reichs, wenn auch nicht als Rechtssatz, doch als Glaubenssatz hinstellen, dass er der vollkommenste der Menschen an Sittlichkeit und Intelligenz sei; dass er die himmlische Tugend in ihrer Reinheit wiedererworben und dass ihm dadurch das Mandat des Himmels geworden sei.

Wenn aber ein Kaiser gestürzt wird; wenn ein Usurpator ihn vom Thron stösst und sich an seine Stelle setzt, dann wird ja dem einen das Mandat des Himmels genommen und dem andern gegeben, und daraus müsste doch geschlossen werden, dass unter dem Mandat des Himmels (*míng*) nur der Auftrag des Himmels zu herrschen gemeint sein könne. Sieht man aber in der Geschichte Chinas nach, so wird man ohne Ausnahme finden, dass der Kaiser nur deshalb gestürzt werden konnte, weil seine Tugend sich wieder verdunkelt hatte durch Laster und Leidenschaft, weil also seine *tě* (Tugend) nicht mehr *míng* (rein und vollkommen) war.

Ob der Sachverhalt in Wirklichkeit wahr oder un-

wahr, ob der Usurpator nicht vielleicht zehnmal grösserer Tyrann als sein Vorgänger ist, darauf kommt es natürlich hier nicht an, sondern lediglich darauf, dass man das aufgestellte Princip für unumstösslich wahr hält.

Ein solcher Herrscher aber, wie *Wên-wáng*, von dem in diesem Kapitel sehr viel die Rede war, und der später noch sehr häufig angeführt wird, der als Statthalter des Himmels auf Erden herrscht, steht als solcher in nächster Verbindung mit dem Himmel, respective dem Himmelsherrn (mit Gott).

„Ihm fällt“ — wie *Laò-tsè* im 60. Kapitel des *Taó-tě-kīng* sich ausdrückt — „das Regieren nicht schwer, da der Himmelsgeist mit ihm ist und der Verein der erhabenen und göttlichen mit der im Menschen wohnenden Tugend hinführen muss zum Segen und Heil der Welt. — Nicht!?“

Der mit Gott und für Gott auf Erden allmächtig herrschende Regent wird aber, wie unter anderm auch in demselben Kapitel gesagt ist — „den Menschen nicht schaden“. — Er wird stets das Wohl der Menschen erstreben und für sie alles Gute thun wollen und können.

Er ist der chinesischen Idee nach wirklich für Gott, an seiner Stelle sichtbar da. In seine Hände ist vom Himmel das Wohl des Reichs und der Reichsangehörigen gelegt, und da er der weiseste und beste der Menschen ist und streng und direct nach den Geboten des Himmels handelt, so kann den Menschen kein Weh erreichen, was nicht der Himmel selbst ihm sendet, oder mit andern Worten, was er nicht selbst verschuldet hat. Ganz consequent ist es daher auch, dass, wenn das Reich von Elend heimgesucht wird, wenn ganze Provinzen von Hungersnoth, Epidemien, Ueberschwemmungen betroffen werden, der Kaiser die Schuld davon sich allein zuschreibt und den Himmelsherrn bittet, nur ihn allein strafen zu

wollen, da durch seine Unachtsamkeit das Licht seines Geistes verdunkelt, der Spiegel seiner Seele befleckt wurde, wodurch das Elend veranlasst ist. ○

Diese Ausführungen zusammengekommen lassen erkennen, dass für die Chinesen der höchste Herr auf Erden, der Himmelssohn, wie er Statthalter Gottes auf Erden ist, auch einen Vermittler zwischen Gott und den Menschen darstellt. Daher auch wol als der einzige und bestellte Fürbitter für die Menschen vom Volke angesehen werden darf, denn der Herr des Himmels selbst ist so hoch erhaben über dem Mann aus dem Volke, dass, sich direct an ihn zu wenden, Blasphemie oder unerhörte Anmassung ist.

Nun wird der für uns seltsam klingende erste Paragraph verständlich sein?

„Der Umkreis der königlichen Residenz ist es einzig und allein, zu dem das Volk feststeht, woselbst es seine Bestimmung findet, worauf es all sein Hoffen setzt.“

Es ist dies ja, wie wir gesehen, weder Atheismus, noch ein verwerflicher Materialismus; denn der Kaiser ist ja nicht bloß der irdische Herr, sondern auch der Statthalter Gottes und der Fürbitter bei Gott. —

Ich habe erwähnt, dass man bei diesen ernstesten Erwägungen nicht an die jetzigen Zustände in China denken möge, und will dazu betonen, dass der Schüler *Tsêng-tsè* ein Zeitgenosse des Propheten Daniel, und die Stelle, die er citirt, noch ein halbes Jahrtausend älter ist. Es wäre demnach nicht undenkbar, dass *Tsêng-tsè* einzig die weisen Könige des Alterthums im Sinne hatte und darauf hin sagen wollte:

„Die tausend *Lý* der königlichen Residenz, die sind's allein, zu der das Volk in Treue feststehen soll.“

Doch die Construction und der Zusammenhang lassen dies nicht zu, deshalb will ich weiter berichten, dass *Laò-tsè*, dessen Lehre ich durchaus in Parallele zum *Tá-*

Hiö des Confucius gestellt habe, im 62. Kapitel des *Taó-tě-kīng* folgenderweise sich ausdrückt:

„Gibt es Menschen, die das *Taó* nicht für das Höchste und Erhabenste halten, gibt es welche, die es gering-schätzen, verleugnen?

Nun wol für solche mag der Kaiser mit den von ihm eingesetzten drei Grosswürdenträgern das Höchste und Erhabenste sein. Für solche mag die Idee der höchsten Pracht und Erhabenheit darin liegen, mit der kostbaren mit Edelsteinen besetzten Besuchstablette vierspännig zum kaiserlichen Palast zur Cour zu fahren; nichts ist dies doch im Vergleich zu der Kniebeugung vor dem erhabenen *Taó*, wenn man diesem nahen darf.“

Seltsam! Man sieht, *Laò-tsè* gedenkt dieser selben Stelle; aber man möchte dem ersten Eindruck nach hinzusetzen, er adoptirt sie nicht, er geiselt sie.

Es wäre also hier ein Widerspruch vorhanden — wenn auch im strengsten Sinn des Worts nicht gegen Confucius, doch gegen die Erläuterung dessen Schülers — und wenn der Widerspruch in ganzer Fülle aufrecht zu erhalten ist, dann ist er wesentlich, dann ist er bedeutend und genau so gross — ich kann mir nicht helfen, ich muss christliche Confessionen als ähnlichstes Bild verwenden — genau so gross wie zwischen dem Lutheraner, der direct zu seinem Gott betet, und dem Römischkatholiken, der dem Papst angehört und nur durch dessen Vermittelung zu Gott gelangt. —

Aber die Differenz wird dadurch gemildert, dass *Laò-tsè*, wie aus den Eingangsworten des citirten 62. Kapitels zu ersehen ist, von ganz andern Voraussetzungen zu der Stelle gelangt, als der Schüler des Confucius.

Laò-tsè spricht von Gottesleugnern und denen, die Gott noch nicht erkannt haben. Die ähnliche Stelle im *Tá-Hiö* setzt aber keineswegs Atheismus und Unkennt-

niss voraus, stempelt das Volk nicht zu Gottesleugnern, sondern bezweckt das absolute Gegentheil.

Denken wir uns nun die Sache, wie sie der grossen Idee nach sein soll, so wird mit dem Citat, welches *Tsêng-tsè* gestellt, die Bestimmung des Menschen vermittelnd richtig gegeben:

Im Feststehen zum Himmelssohn, in der Treue zu seinem Kaiser thut er ja nicht blos seiner Pflicht als Mensch und Staatsangehöriger Genüge, sondern auch sein Verhältniss zu Gott wird ein inniges und festes, da der Kaiser (in der idealen Auffassung mit Gott vereint) den Menschen Vorbild und Lehrer ist und sie zu Gott hinführt.

Oder wie Mr. De Guignes im *Schū-kīng*, S. 167, Anmerkung 2, sagt:

„Le Souverain est celui, qui tient la place du Ciel pour gouverner et enseigner les hommes; il doit être le modèle sur lequel les peuples doivent se former.“ —

Sollen und müssen dann nicht die Menschen ihren Blick dem Kaiser zuwenden?

Eine andere und wichtige Frage möchte nun hier zu erörtern sein; die Frage, ob Confucius derselben Ansicht wie sein Schüler gewesen sei?

Dies lässt sich erwarten.

Aber schon im nächsten Paragraphen werden die eigenen Worte des Confucius citirt, die — unvermittelt — wol anders gedeutet werden können, und in einem andern seiner Werke, dem *Tchōng-yōng*, ist eine bedeutende und ausführliche Auseinandersetzung, die sehr viel anders klingt.

Es muss daher noch ein Wort des Verständnisses vorausgegeben werden. Dieses lautet:

Das obige Citat kann nur als ideale Auffassung gelten.

Unter der Regierung eines so weisen, gottesfürchtigen und tugendhaften Regenten wie *Wên-wāng* oder wie *Yáo* oder *Yún* war, ist die Ansicht für China eine voll-

werthige, in andern traurigen, stürmischen Zeiten ein zu erstrebendes, einst wieder zu erwerbendes Ideal.

Nun will ich die Stelle aus dem *Tchōng-yōng* anführen, in welcher die Ansicht des Meisters klargelegt wird. Sie findet sich im 10. Kapitel des genannten Werkes, und da ich glaube, verpflichtet zu sein, sie hier einzuschalten, so erlaube ich mir die Bemerkung, dass ich hoffe, dass bei der eigentlichen Bearbeitung jenes Werkes selbst der tiefere Sinn der Stelle nicht wesentlich alterirt werden wird:

Confucius sagt dort:

„Fest steht der Tugendhafte bei der ewigen Wahrheit, durch nichts lässt er sich veranlassen, von ihr abzuweichen, denn sein sind Seelenstärke und Charakterfestigkeit.

Wenn nun das Land, in dem er weilt, mit dem *Taó* (dem Göttlichen) ist, so wird nichts ihn veranlassen, seinen gediegenen und wahren Charakter zu ändern, er bewahrt sich seine Seelenstärke und Charakterfestigkeit.

Aber auch wenn das Land nicht mit dem *Taó* ist, auch dann, selbst wenn er dem Tod ins Angesicht schauen muss, so ändert dies nicht seine Seelenstärke, seine Charakterfestigkeit.“ —

Das ist klar genug ausgedrückt. Der Tugendhafte hat seinen Blick unausgesetzt der ewigen Wahrheit zugewendet. Glücklicher, welcher in einem Lande wohnt, wo die ewige Wahrheit thronet, wo die Regierung in Uebereinstimmung mit den Geboten des Höchsten ist; dann wird sein, des Tugendhaften, Streben mit dem der Regierung sein. Alles wird dem einen Ziele, dem höchsten Gute zustreben; wofern aber dies nicht ist, da wird auch das Henkerbeil nicht vermögen, ihn seinen Maximen untreu zu machen.

§. 2. Das Liederbuch sagt: Die *miên-mân* singende Goldamsel bleibt fest auf demselben Hügel in ihrem dichtbelaubten Strauch. Da der Vogel hier bleibt, sagt *Khòng-tsè*, so kennt er das Wo seiner Bestimmung. Sollte denn der (vernunftbegabte) Mensch nicht einmal dem Vogel verglichen werden dürfen? (nicht wissen woran er festzuhalten, worin er fest zu verharren hat?) —

BEMERKUNGEN.

Ein kurzes, aber sehr poetisches Citat. Es ist ja aus dem Liederbuch! Damit wird dann verbunden die Mahnung des Meisters in seinen eigenen Worten. Kann man diese noch misverstehen?

Der Vogel kennt seine Bestimmung und bleibt ihr unter allen Umständen treu. Der Mensch aber, der vom Himmel die herrlichste Gabe, Vernunft, Intelligenz, Freiheit des Willens erhalten und dem somit die Möglichkeit wurde, das vollkommenste Himmels Geschenk, die himmlische Tugend, die ihm auch rein und vollkommen eingegeben wurde, wiederzufinden, und durch sie zum höchsten Gute und zum festen Verrharren in diesem, wenn er nur will, hingeleitet werden kann, wie sollte er das hohe himmlische Ziel verkennen und nicht diesem zuschreiten? Sollte er nicht Herr der Begierden und Leidenschaften werden und somit unter das Thier hinabsinken wollen? Denn das Thier kennt seine Bestimmung und verfehlt sie nie; der Mensch aber, der vermöge seiner Anlagen, die über alles erhaben sind, das Höchste zu erreichen bestimmt ist, und der dies Höchste erreichen könnte, wollte er einzig seinem Beruf, den Weg, den er kennt, folgen, verfehlt zu oft seine erhabene Bestimmung, verlässt den

Weg, der ihm angewiesen, unterlässt, den Hauch vom Spiegel seiner Seele zu entfernen, vermag nicht, sein Herz zu reinigen, nicht das wuchernde Unkraut auszureissen, und sinkt dadurch — nicht zum Thiere, sondern unter das Thier hinab.

Schi-kiang, der den lakonischen Commentar *Tchoû-hi's* ferner commentirt, sagt sehr treffend:

„Der Mensch ist vor allen andern Wesen mit dem höchsten Grad von Einsicht ausgerüstet; wenn er nun nicht im Stande wäre, das für ihn bestimmte höchste Gut zu erreichen und sich darin zu befestigen, darin fest zu verharren, so würde er dadurch darthun, dass er nicht einmal die Intelligenz des Vogels besässe.“

Wie wenig gezweifelt werden kann, dass auch in diesem Citat das Hinstreben nach dem höchsten Gut ausgeprägt ist, erklärt auch Intorzetta, dessen Erläuterung ich an dieser Stelle anschliesse. Er sagt:

„Sollte es möglich sein, dass der Mensch, der der Herr aller sublunaren Dinge oder das Haupt derselben ist, dennoch nicht einmal wie der Vogel sei? d. h. dass er sich gefallen lassen müsse, von einem Vogel übertroffen zu werden, weil er im Geiste so verblendet ist, dass er das höchste Gut nicht kennt, wo er selbst zu verharren hat, während doch das kleine Vögelchen das Zweiglein so sicher kennt, auf dem es weilt?“

Confucius lehrt also:

Des Menschen Blick und Streben soll unausgesetzt dem höchsten Gute zugewendet sein, d. h. nicht seiner eigenen und alleinigen materiellen Wohlfahrt, sondern dem Glück der Menschheit, dem Frieden der Welt, dem Reiche Gottes. Unter einem weisen Regenten, unter dessen segensreicher Führung Friede und Wohlergehen herrscht, da wird der Blick des Einzelnen auf diesen, der den segensvollen Zustand unter Gottes Schirm und Schutz herbeigeführt, der unter Gottes Obhut das Reich be-

glückend regiert, gerichtet sein. Wenn aber in der irdischen Regierung Gottes Führung nicht sichtbar sein sollte, so bleibt er seinerseits doch fest bei der göttlichen Wahrheit.

Dem innern Gehalt dieser Uebersetzung weiss ich nichts weiter hinzuzufügen; ich würde daher den zweiten Paragraphen des 3. Kapitels für abgeschlossen halten, wenn mich nicht des Gewissens Stimme mahnte, auch das mehr Nebensächliche klarzustellen.

Ich habe den Anfang übersetzt:

„Die *Miên-mân* singende Goldamsel.“

Hier möchte doch gefragt werden können, ob ich die Vogelspecies richtig getroffen habe. Die wörtliche Uebersetzung ist: „*miên-mân* Goldgelb — Vogel.“

Darin stimmen alle Commentatoren, alle bekannten Uebersetzer überein, dass die Laute — *miên-mân* — the note of a certain bird sind, nur onomatopoietisch den Gesang des goldgelb befiederten Vogels bezeichnen. Gefragt kann also nur noch werden: „Wie heisst der goldgelbe Vogel?“

Die frühern Uebersetzer lassen uns hier im Stiche. Weder *crocea avis*, noch *l'oiseau jaune* können einen Anhalt geben; dagegen lässt der Aufenthalt in dichter Waldung, die goldgelbe Farbe und der Gesang, der so gleichförmig sein muss, dass der Vogel hiernach seinen Namen bekam, schliessen, dass die Goldamsel gemeint sei. Nicht unser herumziehender Pirol natürlich, sondern *oriolus indicus*, von dem die Aussage zutrifft. Eine andere Garantie vermag ich nicht zu geben, aber auf diese Uebereinstimmung kommt es ja ganz allein an.

§. 3. Das Liederbuch sagt: „O wie unendlich erhaben über die gewöhnliche Menschheit, wie majestätisch, weise und tugendhaft war *Wên-wâng*,

besonders durch sein festes Verharren in seinen Grundsätzen und die Heilighaltung derselben in allen seinen Handlungen.

Als Mensch und Fürst hielt er fest an der Humanität.

Als Mensch und Vasall hielt er fest an treuer Ergebenheit.

Als Mensch und Sohn hielt er fest an kindlicher Pietät.

Als Mensch und Vater hielt er fest an wohlwollender Liebe.

Als Mensch mit allen andern Menschen hielt er fest an aufrichtiger Treue.“

BEMERKUNGEN.

Zuversichtlich wird der Leser staunen und meinen, ich übertreibe masslos, wenn er erfährt, dass die Eingangsworte — dieses sublime, den König *Wên-wâng* weit über alles Irdische hinaus erhebende Lob, dass die Worte: „O wie unendlich erhaben über die gewöhnliche Menschheit, wie majestätisch, weise und tugendhaft“ — im Chinesischen durch zwei, sage durch zwei überein aussehende Schriftzeichen und tonisch durch die Laute: *mö-mö* — ausgedrückt sind. —

— „Und das soll man glauben?“ —

Ja! und ich muthe dem verehrten Leser noch weit mehr zu, und constatire Folgendes:

Der König *Wên-wâng* steht in China in so unermesslichem Ansehen, steht so gross und gewaltig in der Achtung und Verehrung aller da, dass die Schriftsprache, trotz ihrer 130—140000 Schriftzeichen nicht aus-

reichte für sein Lob, und dass man diese Composition express für ihn und allein für ihn erfunden und ihr die angegebene Bedeutung beigelegt hat.

De Guignes' Lexikon sagt: „Valde à communi modo semotum — dicitur de majestate, de aspectu gravi regis *Wên-wâng*“ — und Morrison: „An expression of admiration applied to *Wên-wâng*, a famous ancient king.“

Und er war denn auch in der That ein im höchsten Grade tugendhafter, gewaltiger und einsichtiger König und Herr und, wie gesagt wird, ganz besonders ausgezeichnet durch sein festes Verharren in seinen hohen Grundsätzen und die Heilighaltung derselben, ausgezeichnet dadurch, dass er mit ganzer Seelenkraft, mit ernstestem Streben und unausgesetzt der Erfüllung seiner Pflichten in jeder Lebenslage oblag.

Und hier in den Pflichten in den verschiedenen Lebensverhältnissen wird die eine Tugend, die *mîng-tě*, die vollkommene spiegelreine Tugend, in ihre Theilbegriffe gelöst; oder es wird, wie sich Intorzetta ausdrückt:

„Nachdem *Tsêng-tsè* oben nach der Doctrin des Meisters dargelegt hat, dass ein jeder den Gipfel des Guten, in welchem er zu bleiben hat, kennen müsse, nunmehr in diesem Paragraphen gelehrt, auf welche Weise man praktisch zu diesem Gipfel des Guten, in welchem man zu bleiben habe, hinstreben müsse.“

Als Mensch und Fürst hielt er fest an der Humanität.

shîn ist der chinesische Ausdruck für das Schriftzeichen, welches ich durch Humanität übersetzt habe. Dieses aber mit seinem Totalbegriff ins Deutsche übersetzen wollen, ist sehr schwer wegen seiner Umfasslichkeit, und solches durch nur ein deutsches Wort wiedergeben zu wollen, unmöglich. Wenn ich den Begriff so kurz, als ich dies vermag, umschreiben soll, so würde ich sagen:

shîn bedeutet — die himmlische Tugend ins irdische Gewand gekleidet (s. Kap. 10, §. 14).

Ja, *shîn* ist ohne alle Frage die himmlische Tugend, wenn sie in Wirksamkeit tritt. Es ist die echte und wahre, die wahrhaft christliche Liebe, sobald diese nicht mehr nur dem Gefühl angehört, sondern sich durch ihre Werkthätigkeit gegen die Mitmenschen documentirt.

Wie ausserordentlich vielseitig der Begriff des *shîn* für uns ist, geht schon daraus hervor, dass frühere Uebersetzer sie sehr verschieden ausgedrückt haben.

Mr. Hilliers schreibt: „righteousness“, also Rechtchaffenheit, Redlichkeit; dies trifft aber das Verhältniss zwischen Fürst und Unterthan nicht präcis.

Intorzetta schreibt: „charitas“. Insofern dies ganz allgemein Liebe bedeuten soll, kann man es unter andern Bezeichnungen mit gelten lassen, geht man aber der Etymologie (*carus*) nach und nennt *charitas* die aus Hochachtung entspringende Liebe, so ist der Begriff bei weitem nicht umfassend genug.

Mr. Pauthier hat das sehr richtig gefühlt und begnügt sich nicht mit einem Wort, sondern schreibt: „l'humanité ou la bienveillance universelle pour les hommes.“ Aber dennoch möchte ich selbst bei seiner Umschreibung noch eine geringe Aenderung mir erlauben, ich möchte vorschlagen statt „ou“ — „et“ zu setzen, denn *shîn* bedeutet in der That nicht nur die *humanitas* insofern sie *benevolentia* ist, sondern zugleich auch insofern sie die *humanitas* an sich, von *homo* abgeleitet, d. h. die Menschennatur, wie sie nach göttlichem Willen sein soll, ist.

Und dies ist der Grund, weshalb ich statt des sonst so sehr schönen deutschen Wortes „Menschenliebe“ das fremde Wort „Humanität“ geschrieben habe.

Ich gebe zu, dass auch hiermit das Richtige noch nicht genau getroffen ist; denn ordnet man unter Hu-

manität auch immerhin die Menschennatur, d. h. doch die Menschlichkeit, unter, so versteht man leider gewöhnlich unter Menschlichkeit nur das Nichtgrausame, das Nichttiggerähnliche, aber bei weitem noch nicht die Menschennatur, wie sie nach Gottes Willen sein soll.

Um aber den Begriff in seiner ganzen Fülle zu geben und zugleich zu zeigen, dass Humanität, wie ich sie nun erklärt, doch wol der geeignetste Ausdruck ist, weil das hehre Wort „Menschenliebe“, auch in seiner innersten schönsten Bedeutung genommen, dennoch nicht ausreicht, will ich des Confucius' Worte aus dem *Tchōng-yōng* anführen, auch hier mit dem Vorbehalt, dass die deutsche Uebersetzung noch einer weiteren Revision unterworfen werden muss. Es sei mir jedoch erlaubt, in diesem Citat des Schriftzeichen *shîn* durch Menschenliebe zu übersetzen, um deutlicher zu machen, dass *shîn* — Humanität, Menschenliebe — im innigsten Zusammenhang mit dem Menschen selbst ist; denn wollte ich hier das gehaltvollere Humanität stehen lassen, so müsste ich auch homo hinstellen, und das würde zu geschraubt sein.

Confucius schreibt: „Haben wir durch Vervollkommnung unsers Selbst das *Taó* erhalten, d. h. sind wir gottinnig geworden, so wird uns Menschenliebe durchdringen, denn wer Menschenliebe besitzt, der ist ja so ganz Mensch im eigentlichsten (im göttlichen) Sinn.“ —

Hier sieht man — denn das Gottinnigwerden, oder das Erhalten des *Taó* (des Göttlichen), ist gleich dem Erhalten der *Táó-tě* (göttlichen Tugend) oder *míng-tě* (himmlisch reinen Tugend) — dass die *shîn*, die Menschenliebe, die in Wirksamkeit tretende himmlische Tugend ist.

So nach Confucius, jedoch unter Hinzutritt einer Specialisirung. Nicht deswegen, weil es gleich darauf heisst: „Die Menschenliebe, dann folgt Gerechtigkeit gegen alle“ — denn die Gerechtigkeit ist nach diesem Ausspruch in

der Menschenliebe (*shîn*) mitgegeben, sie wird auch fast nie ohne jene genannt, sondern weil er weiter unten im *Tchōng-yōng* lehrt:

„Die drei Theilbegriffe, die vereinigt den Begriff der vollen Tugend geben, das sind: Intelligenz, Menschenliebe (*shîn*) und Seelenstärke.“

Hoffentlich erscheint dieser Ausspruch des grossen Meisters als ein Beweis, dass ihm die Logik nie ausgeht. Ohne Mühe lassen sich die drei Theilbegriffe auf seine Auseinandersetzungen im Hauptkapitel des *Tá-Hiō* und auf die drei Fundamente dort zurückführen:

Die Intelligenz führt zum Erkennen und zur Vervollkommnung unsers Selbst, zur *mîng-tě* —,

Die Menschenliebe geleitet uns, die Menschen zu lieben, das Volk zu einem neuen, bessern zu machen, *thsîn-mîn*, und

Die Seelenstärke ist das einzige gewaltige Mittel, um fest verharren zu können im höchsten Gut *tchý yū tchý schén*.

Ich komme auf *Laò-tsè*, um nachzuweisen, dass derselbe genau wie Confucius die Menschenliebe göttlichen Ursprungs und, wie ich erörtert, sie gleichsam die himmlische Tugend ins Irdische übersetzt sein lässt. Zu Anfang des zweiten Buches im 38. Kapitel gibt er diese Erklärung, indem er schreibt:

„Die mit dem Glauben an die Vorsehung, mit dem *Taó* verbundene Tugend ist rein geistiger Natur und hat nichts mit dem Weltlichen zu schaffen. —

Die mit dem Glauben an die Vorsehung, mit dem *Taó* verbundene Menschenliebe — *shîn* — hat es mit dem Weltlichen, weil mit den Menschen zu thun, aber ihr Ursprung bleibt himmlisch.“ —

Das ist nach meinem Dafürhalten ganz dasselbe, als was Confucius sagt, vorausgesetzt, dass man die Indi-

vidualität und demnach den Stil der beiden Weisen berücksichtigt.

Die Annäherung geht noch weiter, denn auch *Laò-tsè* führt unmittelbar darauf, ebenso wie Confucius, die Gerechtigkeit an. —

Weiter:

„Als Mensch und Vasall hielt er — *Wên-wâng* — fest an treuer Ergebenheit.“

Da *Wên-wâng* in der ersten Sentenz als König, in der zweiten aber als Vasall genannt wird, so tritt, um diese Gegensätze zu lichten, das Erforderniss ein, so viel aus der Geschichte Chinas einzufügen, als eben hinreicht, dieses Verhältniss zu klären.

Zu jenen Zeiten regierte *Tscheou*, der letzte Sprosse der Kaiserfamilie *Scháng*, das Reich. Unter den Theil- oder Lehnfürsten aber, die allerdings unter seiner Botmässigkeit standen, war der weitaus angesehenste und mächtigste *Wên-wâng*. An Ansehen gross durch seine eminente Begabung, an Macht gross, da bereits 44 andere Lehnsfürsten sich ihm zugewendet hatten und ihn für den eigentlichen Kaiser erklärten. Er hätte daher die kaiserliche Würde annehmen können, da zwei Drittel der Reichsfürsten zu ihm standen; das aber widersprach seiner Gesinnung, seiner Loyalität.

Ja er ging sogar, wie *Kō* in den *Mémoires concernant les Chinois*, Bd. 1, S. 441, Anmerk. 11, berichtet, hin an den Hof des allgemein verhassten *Tscheou*, um diesem Vorstellungen ob seiner Laster und Bedrückungen zu machen. Dieser aber, der ihn fürchtete weil er seinen bedeutenden Einfluss, seine hohen Vorzüge kannte, liess ihn ins Gefängniss werfen, in welchem *Wên-wâng* zwei Jahre lang schmachtete.

Sein Sohn *Wù-wâng* aber bekämpfte den Kaiser *Tscheou*, und dieser, in die Enge getrieben und in

seinem Palast belagert, liess diesen auf vier Seiten anzünden und verbrannte in und mit diesem.

Wù-wâng aber brachte, nachdem er Kaiser geworden, seinem verstorbenen Vater dieselben Todtenopfer, wie sie nur dem Kaiser allein dargebracht werden dürfen; er nahm sonach, obschon jener nie zum Kaiser ausgerufen worden war, ideal an, er sei als Kaiser gestorben.

Obschon demnach *Wên-wâng* nicht unumschränkter Herr, nicht Himmelssohn war, so war er doch seinem Leben, seiner Vortrefflichkeit, seinem Ansehen nach ein mächtiger Fürst und jeder Zoll ein König.

Aber als Vasall hielt er fest an treuer Ergebenheit.

Auf dem ganzen Erdenrund wird wol die Hauptpflicht jedes Unterthanen gegen den Souverän die sein, die wir Deutschen — Treue und Ergebenheit — nennen, demnach wäre ein Commentar hier überflüssig.

Alle Menschen, auch die, welche die Worte des Confucius noch nicht weiter als bis hierher gelesen haben, werden auch ohne das Original zu kennen überzeugt sein, dass Treue und Ergebenheit, oder, um nur ein Hauptwort zu haben — „treue Ergebenheit“ — an dieser Stelle stehen müsse. Und so ist es. Das chinesische Schriftzeichen lautet *kíng* und bedeutet sowol interior reverentia, als toto animo incumbere, demnach die aus dem Innersten der Seele kommende Hochachtung, und diese sich von ganzen Herzen angelegen sein lassen, — das ist ja wol treue, feste, unerschütterliche Ergebenheit?

Und *Wên-wâng* hat diese gezeigt und sie in ernstesten Stunden seines Lebens sich bewahrt, selbst dann, als die Versuchung so stark an ihn herantrat, wie nur je an einen Menschen. Seine Gefangenschaft liefert den Beweis. Denn seine Macht hatte sich bereits entfaltet, der Tyrann *Tscheou* fürchtete diese, und *Wên-wâng* hätte sich jetzt widersetzen können. Aber seine Unterthanentreue siegte.

Er wollte versuchen, den Tyrannen zu überreden, von seinen Lasten und Bedrückungen abzulassen. Die Folge ist bekannt; er wurde in das Gefängniss geworfen.

In anderm Sinne kann also das *king* nicht ausgelegt werden, wenn auch in andern Worten.

Dennoch legt von den frühern Uebersetzern weder Hilliers in seinem: „Devout and perfect in every relation, as a public servant in respectful seriousness and application“, noch

Intorzetta mit seinem: „Sistebat in observantiam“, noch endlich Mr. Pauthier durch seine Uebersetzung: „Il plaçait sa destination dans les égards dûs au souverain“ — besonders Werth auf die Treue, und das vorausgehende deutsche „Festhalten an“, oder „Feststehen in“, worin doch die Unerschütterlichkeit der Treue mit enthalten ist, gibt nur Intorzetta durch sein — „sistebat in“ — wieder.

Laò-tsè aber sagt, zunächst indirect, aber gewaltig, im 18. Kapitel, dass Vasallentreue nur bei Reinheit der Sitten und bei Gottinnigkeit in Vollständigkeit bestehen kann, ebenso die Pietät, die nun folgt:

Als Mensch und Sohn hielt er fest an kindlicher Pietät.

Pietät! — Warum das fremde Wort? Ist denn die deutsche Sprache wirklich so arm, dass sie nicht einmal ein Wort besitzen sollte, um das pflichtmässige Verhalten des Kindes zu den Aeltern treffend bezeichnen zu können? Leider muss dies zugestanden werden: die deutsche Sprache besitzt ein passendes Wort nicht, um kindliche Pietät auszudrücken.

Weder kindlicher Gehorsam, noch kindliche Liebe, noch kindliche Ehrfurcht geben Entsprechendes wieder, und selbst zusammengefasst überdecken sie den Begriff der Pietät noch bei weitem nicht. Denn Gehorsam,

Liebe, Ehrfurcht tragen wir nur den Lebenden zu; Pietät aber enthält noch das liebevolle und ehrende Andenken weit über das Grab hinaus, und sein primitivster Begriff ist Frömmigkeit, insofern diese gleichsteht dem innigen Verhältniss zu Gott!

Und ein der wahren Frömmigkeit sehr nahe stehendes Gefühl und eine fast gleiche Bethätigung liegt wirklich in dem chinesischen Begriff des *hiáo*, der kindlichen Pietät dort.

Wenn der Sohn im Ahnensaal, oder, ist er arm, in dem, dem Andenken an den Verstorbenen geweihten Südostwinkel seiner Wohnung die Ahnentafel aufstellt, sich davor niederwirft, dort die Manen des Dahingeschiedenen um Rath fragt, um Trost bittet, und wenn er Zeit seines Lebens den Verstorbenen so ehrt und ihm so dient, als wenn er noch am Leben wäre, so ist das eine der Frömmigkeit sehr nahe verwandte kindliche Liebe.

Confucius drückte sich in Bezug auf das *hiáo*, als er darum gefragt wurde, in den Gesprächen mit seinen Schülern etwa so aus:

„Solange der Vater lebt, prüfe die Herzensneigungen des Sohnes; und wenn der Vater gestorben, prüfe seine Handlungen; wenn er dann drei Jahre lang nur nach den Maximen des Vaters gelebt und gewirkt hat (obschon diese nicht seiner innersten Herzensneigung entsprechen, sondern dieser geradezu entgegen sind), dann kann man von kindlicher Pietät sprechen.“

Unter den vielen Reden über das *hiáo* kenne ich keine, die bezeichnender ist; wenigstens kann man eine solche Sentenz nicht oberflächlich nennen, wie die zu sagen pflegen, welche in die Schriften des Confucius nicht tiefer eingedrungen sind, sie nur vom Hörensagen kennen.

Wir haben auch brave Söhne, von denen wir wissen, dass sie aus Liebe zum Vater ihre Meinungen und Neigungen der bessern Einsicht der Aeltern opfern, aber

das Dasein solcher Liebe, die das Andenken des Vaters noch lange nach seinem Tode so ehrt, dass sie, die Träger dieser Liebe, gegen eigene Neigung nur in seinen Maximen wandeln, kann nur von einem Weisen und nur da ausgesprochen werden, wo das *hiáo*, die Kindespflicht, in extenso zum Staatsgrundgesetz gemacht werden soll.

Keineswegs ist dies nur Phrase. Das Verhältniss des Unterthanen zum Souverän ist in China das Kind-schaftsverhältniss, und das *hiáo*, die kindliche Liebe zum Vater der Menschheit, der Chinesen erste Pflicht.

Der Inhalt des Ausspruchs ist bei allen Vorübersetzern dem Sinn nach derselbe. —

Als Mensch und Vater hielt er fest an wohlwollender Liebe.

Auch hier möchte ich den deutschen Ausdruck für das chinesische Schriftzeichen *thsê* noch deutlicher hervorheben, denn darauf kommt es mir allein an, so genau wie möglich den Sinn wiederzugeben, damit die Sache fasslich wird, und weil nur hierdurch auch der Zusammenhang möglich wird.

Vor allem darf nicht vergessen werden, dass das grosse Land China Patriarchie ist, dass also dieselben Beziehungen, die in der Familie sich finden, auf den Staat übertragen werden. Da sollte man nun auf den ersten Blick glauben, es müsste auch hier das Wort stehen, durch welches eben jene Tugend bezeichnet wird, welche den Souverän be-seelen soll, gegenüber dem Unterthanen, sowie umgekehrt im vorigen Satze die kindliche Pietät als das Sohnes-verhältniss genannt, zugleich aber als die erste Pflicht des Unterthanen gegen den Souverän (sie schliesst unerschütterliche Ehrfurcht und Ergebenheit ein) commentirt wurde.

Nun soll aber auch der Fürst zum Unterthanen die *thsê*, wohlwollende Liebe besitzen; wie kommt es da,

so fragt sich's hier, dass oben als die Separattugend des Fürsten gegen den Unterthan die *shîn*, die Humanität, bezeichnet wurde. Es muss dann zwischen den beiden Begriffen ein Unterschied bestehen, aber doch so, dass *shîn* und *thsê* sich nicht gegenseitig ausschliessen, sondern nur so, dass der eine Begriff eine grössere Tragweite hat als der andere. So ist es.

shîn, Humanität, bezeichnet die Pflicht des Menschen, im höchsten Grade auch des Fürsten, gegen die Menschen, und zwar gegen alle ohne Ausnahme, wobei also gleichgültig bleibt, auf welcher Stufe die stehen, gegen welche wir Pflichten haben, ob sie hoch oder niedrig stehen, intelligent oder geistig arm, vornehm oder gering, ob sie begütert oder bedürftig sind.

thsê (amor, benignitas etc.) dagegen ist die Liebe und das liebevolle, liebeiche Wohlwollen des Mündigen gegen den Unmündigen, des Aeltern gegen den Jüngern, des Hochstehenden gegen den Niedrigstehendem, des geistig und materiell Begabten gegen den ebenso Dürftigen, sodass das Zartgefühl und Mitgefühl gegen den Schwächern wol damit verbunden ist, aber nur im edelsten Sinn; das Mitgefühl darf nicht in ein mitleidiges Ueberheben, das Zartgefühl andererseits nicht in unmotivirte Zärtlichkeit ausarten.

Wenn ich demnach, wo von dem Verhältniss vom Vater zum Sohn die Rede ist, noch einen erklärenden Zusatz wagen kann, so möchte ich sagen:

„Als Vater hielt er fest an wohlwollender, durch Vernunft geregelter Liebe.“

Und hiermit stimme ich vollständig dem Beisatz bei, den Intorzetta an dieser Stelle in folgender Weise etwa gibt:

„Da aber *Wên-wâng* als vorzüglichste Tugend des Vaters die aus innerer Rechtschaffenheit hervorströmende Liebe gegen den Sohn erkannte, so verharrte er insofern

er als Vater handelte in der Liebe zu seinen Kindern, welche sich nicht nur zuweilen und dann in einer fehlerhaften Nachsicht zeigt, sondern in der, welche fortdauernd sich gleich bleibt und zu einer Tugend hinführt, die sich dann auch zu den Enkeln und weiter zu deren Kindern fortpflanzt.

Also eine *tendresse paternelle* ist eben nicht gemeint, sondern eine Vaterliebe, die der Tugend entstammt und zur Tugend leitet. —

Endlich wird von *Wên-wâng* ausgesagt:

„Als Mensch mit allen andern Menschen hielt er fest an aufrichtiger Treue.“

Ein hohes herrliches Zeugniß, was ihm hier gegeben wird, das Epitheton der aufrichtigen Treue, dargestellt durch das schönste Schriftzeichen (*sîn*) unter Hunderttausenden, denn die beiden Bestandtheile desselben sind: „Ein Mann — Ein Wort.“ — also subjectiv: Aufrichtigkeit, Wahrheit, Zuverlässigkeit, Treue, daher objectiv: Glauben und Vertrauen. (S. *Laò-tsè Taó-tě-kīng*, S. 77).

Und hier ist wenig hinzuzusetzen, denn in der Etymologie dieses Schriftzeichens konnte kein Vorübersetzer und wird kein Nachübersetzer irre werden; nur darüber, was für Menschen gemeint sind, gegen die er aufrichtig und treu ist, bin ich veranlasst, ein Wort zu sagen.

Sollte *Wên-wâng* nicht gegen alle Menschen, nur gegen Bevorzugtere treu und aufrichtig sein? Was für ein Charakter wäre das?

Ein anderer Uebersetzer, Mr. Legge, schreibt nämlich hier:

„In communication with his subjects he rested in good faith.“

Dies drückt den Sinn und verletzt die Abrundung des Zusammenhangs des Ganzen.

Die chinesischen Schriftzeichen lauten: „*yù koŭe shîn kiaō tchÿ yū sîn*“, und die wörtliche Uebersetzung ist:

„Mit des Reichs Menschen in gesellige Verbindung tretend, hielt er fest an aufrichtiger Treue.“

Man sieht hier wol, dass wenn man *Wên-wâng* für den Herrn des Reichs (*koŭe*) ansieht, so sind allerdings des Reichs Menschen (*koŭe-shîn*) seine Unterthanen. Wenn also das Vorhergehende sowol als der weitere Inhalt des Satzes, endlich auch die vorhergehenden allgemeinen Anschauungen diese Deutung durchaus forderten, so könnte man nothgedrungen allenfalls so übersetzen. Aber eben alles Genannte spricht dagegen.

Zuerst das Zeichen *kiaō*, dessen Sinn ist: „in gesellige oder gesellschaftliche Verbindung treten“ — erfordert schon mit grosser Gewalt, hier nicht an das Unterthanenverhältniss, sondern an die Verbindung der Gleichstehenden — Mensch mit andern Menschen — zu denken, das gesellige Verhältniss zu irgendeinem, sei er ein Reichsfürst, wie er selbst, oder ein Mann aus seinem oder einem andern Reich, ist also gemeint. Für das Verhältniss des Souveräns zum Unterthanen, da wurde die Humanität als seine Tugend anerkannt, aber als Mensch zu allen andern Menschen, wobei das Abhängigkeitsverhältniss eben nicht in Betracht kommen soll, da stand er fest in der aufrichtigen Treue.

Was aber die Sache ganz klar stellt, jeglichen Zweifel hebt, ist das Folgende: Es ist leicht zu ersehen, dass kund gegeben werden soll, wie *Wên-wâng* in jedem Verhältniss, in jeder Beziehung die höchste Tugend zeigte. Diese verschiedenen Verhältnisse und Beziehungen, und die Pflichten oder Tugenden, die sie bedingen, werden aber in China oft aufgezählt, und wir finden sie auch bei Confucius zu verschiedenen malen aufgeführt; so beispielsweise im *Tchōng-yōng* (Kap. 19, §. 8). Sie lauten folgendermassen:

Die Pflichten bezüglich zwischen Fürst und Unterthan,
zwischen Vater und Sohn.

(Die Pflichten bezüglich zwischen Mann und Frau,
zwischen älterm und jüngerm Bruder
haben an obiger Stelle, um *Wên-wâng* als weisen Fürsten
zu charakterisiren, weniger Bedeutung). Endlich aber

Die Pflichten bezüglich zwischen Freund und
Freund.

Und dabei wird dasselbe Schriftzeichen *kiaō*, wie
oben, gebraucht.

Hieran sieht man doch recht deutlich, dass das Band
gemeint ist, was den Menschen mit den Menschen bindet,
dass dagegen das Unterthanenverhältniss an dieser Stelle
den Sinn wie den Zusammenhang entstellt. Daher nicht
subjectis, sondern *hominibus agens sistebat in fide*,
wie Intorzetta sagt, und ähnlich spricht Mr. Pauthier
von den *relations avec les hommes*.

§. 4. Das Liederbuch sagt: Betrachte den ma-
jestätischen *Khy*-Fluss. Gleichwie dessen Ufer reich
und lieblich mit täglich neu hervorsprossendem Bam-
bus eingefasst sind, so ist unser vortrefflicher weiser
Fürst mit Tugenden geschmückt.

Gleich dem Elfenbein, das erst gebildet und
geformt wird und dann die feinere Politur erhält;

Wie der Diamant, der erst polirt wird, und wel-
chem dann durch letzte Hand sein hoher, weithin
strahlender Glanz und sein reiner Strahl verliehen
wird,

So ist er kraft- und würdevoll, so ist er maje-
stätisch und hochherzig.

So offenbart er seines Ruhmes Glanz, so strahlt er weithin durch seine reine Tugend.

Wenn man solchen vortrefflichen Fürsten hatte, soll man dann dessen Hintritt nicht tief und unaufhörlich beklagen?

§. 5. Wie das Elfenbein zuerst gebildet und geformt wird und dann seine Politur erhält, — so lehrte und bildete er sein Volk durch seine himmlische Tugend.

Wie der Diamant polirt und ihm Glanz und Reinheit verliehen wird, so veredelte er sich selbst und verlieh seiner Tugend fleckenlosen Glanz.

So wie er kraft- und würdevoll, so wie er majestätisch und hochherzig ist, so steht das Volk zu ihm in treuer, aufrichtiger, ehrfurchtsvoller Ergebenheit.

Wie er seines Ruhmes Glanz offenbart, wie er durch seine reine Tugend weithin strahlt, so steht er zum Volke in hoher machtvoller Majestät.

Wenn man solchen vortrefflichen Fürsten hatte, sollte man dessen Hintritt nicht tief und unaufhörlich beklagen?

Und heisst das nicht, dass das höchste Gut (das goldene Zeitalter), welches er durch seine himmlische, seine vollendete, seine überströmende Tugend für sein Volk geschaffen hat, von diesem niemals vergessen werden kann?

BEMERKUNGEN.

Ich habe die beiden Paragraphen, — das, was das Liederbuch sagt, §. 4, und die Art und Weise, wie dies *Tsêng-tsè*, §. 5, commentirt, im Zusammenhang gegeben, denn wenn man den Totalinhalt verstehen will, ist es nöthig, beide vor Augen zu haben, weil das, was mir — allen andern Commentatoren gegenüber — als das Wesentlichste erscheint, nur im Zusammenhang gezeigt werden kann; dieses nämlich, dass die drei Fundamente des Confucius, wenn auch in theilweis anderer Redewendung und die beiden ersten in der Umstellung, sich darin finden:

Das Veredeln seines Selbst, was ja dem *mîng-mîng-tě* gleichsteht,

Durch seine Tugend das Volk zu belehren, was der Menschenliebe, der Erneuerung des Volks im Sinne von vorher entspricht, und

Die Erreichung des höchsten Gutes durch seine vollendete Tugend, das dem Wortsinn und Wortlaut des Confucius gleichkommt.

Um aber das richtige Verständniss für die sehr lange Ausführung zu erhalten, kommt es wesentlich darauf an, die beiden zusammenstehenden Schriftzeichen *Táo-hiö* richtig zu deuten.

Das letztere derselben, *hiö*, ist dasselbe Schriftzeichen, welches den Haupttheil des Titels des vorstehenden Werks bildet. Es heisst „Lehre“, und darin ist nirgends Zweifel. Es ist aber ebenso wol die Lehre, die man selbst annimmt, als die, welche man andern gibt. Je nachdem man die eine oder die andere Lesart wählt, gestaltet sich der Inhalt des Paragraphen entweder zu zwecklosen Sprüchen mit kaum begreiflichem Resultat, oder aber zu einer gehaltvollen,

inhaltschweren Darlegung, aus welcher ein dem Zwecke entsprechendes Resultat gewonnen wird.

Die beiden Zeichen zusammen aber werden von vielen Uebersetzern dahin gedeutet, dass sie sich auf seine, des Fürsten, Intelligenz, auf sein Wissen, auf sein (nicht Lehren, sondern) Gelernthaben beziehen sollen, wodurch der betreffende Satz zu der Phrase wird:

„Wie das Elfenbein zuerst gebildet und geformt wird und dann die feinere Politur erhält, so bezieht sich dies auf seine, des Fürsten, Intelligenz“ (oder ähnlich).

Man sieht, es fällt dann eigentlich bis zum Schlusse alles weg, was sich auf das Volk bezieht, und man begreift schwerer, dass der Fürst das höchste Gut, wie doch ausdrücklich dasteht, in der That für sein Volk herbeigeführt haben könnte, wodurch er dann für dieses unvergesslich wird.

Sollte Intelligenz gemeint sein, so würde diese, ganz abgesehen davon, dass sie ja nach der vorhergehenden Lehre des Confucius in der Veredlung seines Selbst mit-enthalten und demnach sie zu betonen überflüssig ist, sicher, da hier der Schüler spricht und nicht citirt, durch dieselben Schriftzeichen wie früher, S. 74, nämlich durch die Worte, die der Meister gebraucht — *tchý tchý* — ausgedrückt worden sein.

Aber es steht da *Taó-hǎo*, die *Taó*-Lehre, durch seine Unterweisung im *Taó*.

Wenn ich mich von meinem innersten Gefühl leiten lassen und mich der Analogie mit dem *Taó-tě-kīng* des *Laò-tsè*, das ich durchstudirt, oder dem *Tchōng-yōng* des Confucius selbst, das ich noch studire, anvertrauen dürfte, so würde ich darauf bestehen, es sollte dies *Taó hiǎo* nichts anderes zu bedeuten haben, als: — „so lehrt und bildet er sein Volk mit Hülfe des *Taó's*, d. h. Gottes, dadurch, dass er es hinführt zu Gott, zur göttlichen Tugend (zum *Taó*, zur *Taó-tě*, zur *mīng-tě*)“.

Ich würde dann mit *Laò-tsè* zwar die Beschränkung anerkennen, die er im 22. Kapitel ausspricht:

„Nur wenige begreifen das, denn die meisten sind vom Wahn verblendet“ — ich würde aber auch hinzufügen dürfen:

„Der Weise aber erfasst das *Taó* und umfängt es in seiner Totalität, in seiner Einheit, und stellt es der Welt dar als leuchtendes Vorbild.“

Ich würde ferner sagen dürfen, wie Kapitel 27:

„Daher wird der weise Fürst, der ja in allem erfahren (intelligent durch die *Taó-tě*) ist, wenn er den Menschen dienen will, sie so unterstützen, dass er sie zum Heile führt, er wird sie nie verlassen, er wird sein Werk zu Ende (zum höchsten Gut) hinführen.“

Und weiter wie Kapitel 28:

„Die erhabene Einfachheit, die Wahrheit zertheilte sich und lieferte alle Stoffe, die der Weise bedarf und von denen er sich sein System, gleichsam sein festes Lehrgebäude, errichtet hat.“

Endlich wie Kapitel 35:

Dann, wenn das erhabene *Taó* im Herzen aller Menschen bewahrt würde, dann würde ewige Ruhe, Eintracht, Friede auf Erden herrschen, das höchste Gut würde erreicht sein.“

So könnte wol des Meisters grosser Schüler *Tséng-tsè* geschlossen und das *Taó-hiö* gemeint haben.

Für alle die jedoch, welche daran Anstoss nehmen und die sich nicht aufschwingen können zu der Ueberzeugung, dass Confucius etwas mehr als hausbackener Moralphilosoph war, will ich die Schriftzeichen so schlicht übersetzen, wie sie nur immer gemeint sein können, dabei aber nicht unerwähnt lassen, dass es doch fast ganz und gar auf dasselbe, eben Erörterte, hinauskommt.

Wenn wir recht genau zu Werke gehen wollen, so erreichen wir doch wol die Sicherheit über die Meinung

des Ausdrucks am besten, wenn wir schon Bekanntes damit vergleichen. Nehmen wir also die Anfangsworte dieses Werkes zur Grundlage; dort steht geschrieben:

Tá hiö tchÿ Taó, und dies heisst: Der erhabenen Lehre (Wissenschaft) ihre Principien (Fundamente) sind:

Also durch Principien könnte *Taó* bezeichnet werden, und *hiö*, das hier Verbum wird, verwandelt sich aus Lehre in „lehren“, und *Taó hiö* heisst nun:

„Die Principien lehren.“ Was sind dies nun für Principien? Ohne Zweifel die dort genannten, und zuerst von allen das *mîng-mîng-tě*.

Gehen wir aber weiter und verfolgen den Ursprung der *mîng-tě*, so finden wir diesen im Himmel, den Menschen gegeben durch *thiën-mîng*, durch des Himmels Mandat, ebenso wie wir den Ursprung der ihr gleichen *Taó-tě* im *Taó*, also bei Gott zu suchen haben (S. 49).

Und so ist also der Sinn des besprochenen Satzes in schlichter Uebertragung dieser: „Gleichwie das Elfenbein zuerst gebildet und geformt wird, dann die feinere Politur erhält, so unterweist der Fürst sein Volk in denselben Principien, die er sich zu eigen gemacht, und führt es durch die *mîng-tě*, die himmlische Tugend, dem höchsten Gute zu.

So weit meine schlichte Uebersetzung.

Mr. Legge und andere dagegen sagen, dass ein chinesischer Commentator behauptet habe, *taó* bedeute hier: „sagt aus“ oder „das heisst“; sie meinen dann *taó hiö* müsse (englisch) heissen: „(As we cut and then file) indicates the work of learning.“

Wem damit Genüge geschieht, der ist genügsam.

Ich aber erkühne mich, der Behauptung entgegenzutreten, und selbst dem Chinesen, wenn er's wirklich geschrieben hat, zu sagen, dass solche Uebersetzung sogar grammatisch unrichtig ist, und dass er somit zu erkennen gibt, dass er den classischen Stil nicht kennt.

Ich glaube, es wird mir gelingen, dies zu beweisen. So viel darf ich wol als bekannt bei jedem, der nur überhaupt eine Uebersetzung aus dem classischen Chinesisch liest, voraussetzen, dass er weiss, dass dies in einer ungemein gedrängten Kürze die grösste Schönheit findet. Eine zweite grosse, eigenthümliche Schönheit ist der gleiche Aufbau paralleler Perioden in derselben prägnanten Weise. Und nun will ich gleich die beiden Parallelsätze herschreiben:

shû tshiö, shû tshō tchè — Taó hiö yè

shû tchö, shû mö tchè — tsè sieōu yè. — Oder schematisch:

Wie Formschneiden dann Poliren *tchè* — *Taó* lehren *yè*

Wie Graviren dann Glätten *tchè* — Selbst veredeln *yè*.

Wenn ich nun hinzugebe, dass *tchè* und *yè* beide male folgende Bedeutung haben, nämlich:

tchè das, was (bildlich) so genannt wurde — und
yè das bedeutet ja, —

so würde letzterer Ausdruck, nämlich: „das bedeutet ja“, im ersten Satze doppelt sich vorfinden, weil sowol *Taó* (nach dem Commentator), als auch *yè* so heisst, während im zweiten Satze in derselben Summe von Worten das — „bedeutet ja“ — nur einmal, nämlich in *yè* erscheint.

In chinesischer Sprache ist das unschön, in classischer Sprache undenkbar. —

Es liegt mir aber sehr daran, noch auf andere Weise zu beweisen, dass die Bearbeitung des Diamants zu seinem höchsten Glanze sich zwar auf die Person des Fürsten, also auf das erste Fundament, auf die *mîng-tě*, bezieht, und dies in einem sehr schönen Bilde, da eben nur der Diamant durch sich selbst (schleifen im Diamantstaub) seinen höchsten Glanz erhält; die Bearbeitung des Elfenbeins dagegen sich auf das Volk, also auf das zweite Fundament, die Erneuerung des Volks (die Menschenliebe), bezieht.

Und diesen Beweis gebe ich, indem ich Intorzetta's Uebersetzung nenne.

Er schreibt:

„Was in der Ode gesagt wird — gleichwie das Beschneiden, gleichwie das Feilen des Elfenbeins — so bezeichnet dies die Doctrin und die Weisheit des Fürsten, dass er sich nicht begnügte, die Schriften und Documente der Alten und alles was sie betrifft etwa nur für sich zu Haus auszuführen und in seinem Privatstudium wiederherzustellen, sondern es war auch seine Gewohnheit, sie nach aussen und öffentlich herauszugeben, sie andern zu geben und mitzutheilen und nicht eher abzustehen und sich zu beruhigen, als bis er ein vollkommenes Nachbild aus jedem geschaffen, nicht unähnlich dem Künstler, der aus Horn oder Bein eine Figur oder Statue, welche er geistig componirt hat, nun formen will und, nachdem er sie zunächst in rohere Formen ausgeschnitten, dann die Feile zur Hand nimmt, sie raspelt, feilt und glättet. Das ist der Grund, warum die Doctrin und das Studium des Fürsten, das Volk emporzurichten, durch die Worte ausgedrückt ist — wie das Beschneiden, wie das Befeilen und Glätten des Elfenbeins.“ —

Nun noch ein weiterer Zusatz. Wenn der Fürst nur tugendhaft für sich allein gewesen wäre, wie könnte dann der letzte Satz — „das höchste Gut“ — Bestand haben, das ja der Definition nach nur dann existirt, wenn die Tugend des Fürsten nicht für sich allein bestand, sondern überströmte (das ist der Ausdruck) auf das Volk, dieses erneuerte, dieses geistig erstarken liess und erst darin und mit der Vollendung dieses Werkes sich beruhigte. Wenn vom Volk gar nicht die Rede ist, wenn das Schneiden, Formen und Poliren des Elfenbeins nicht auf die Bildung und hohe Veredlung des Volks Bezug hat, sondern nur auf des

Fürsten „Lernen“, dann können die ausdrucksvollen und höchst bedeutsamen Schriftzeichen *tchý schén* — das höchste Gut — nicht mehr diese hohe Bedeutung haben, sondern müssen ebenfalls verflacht werden. Das geschieht denn auch bei den meisten Uebersetzern, die dann zur consummata virtus des Fürsten noch eine summaque perfecta pleonastisch hinzugeben statt des höchsten Gutes. Staunen erregt hierbei die grossartige Gewissenhaftigkeit des Mr. Pauthier. Dieser würdige Gelehrte kennt den Sinn der Schriftzeichen *tchý schén* genugsam. In seiner wörtlichen lateinischen Uebersetzung hat er nun leider auch einen andern Gedanken verfolgt, aber er gibt, obschon es nicht passt, das summum bonum hinzu und schreibt:

„indicat consummatam virtutem maximamque perfectionem moralem (vel summum bonum)“.

Das ist evident. Bei solchen deutlichen und auffallenden Beweisen könnte ich mich vollkommen beruhigen, und obgleich noch ein neuer Beweis durch den folgenden Paragraphen hinzugeführt wird, so darf ich doch jetzt schon sagen, dass der Fürst nicht darum für das Volk ewig unvergesslich sein wird, weil er weise und tugendhaft gewesen und als solcher angestaunt wurde und hoch angesehen war, sondern weil er, ich wiederhole dies, seine Tugend nicht für sich allein hatte, weil sie werkthätig, überströmend war, weil er sie in andern zu wecken wusste, parce qu'il inspirait l'amour de la vertu, wie der Chinese *Kō* an dieser Stelle sagt, und weil er durch diese seine Einwirkung auf andere in seinem Lande einen Glückseligkeitszustand herbeiführte, der nicht nur das lebendige Volk unter ihm beseligte, dessen segensvolle Einwirkungen und Einrichtungen auch auf die folgenden Generationen weit über seinen Tod hinaus sich wirksam zeigten. Darum blieb der Schöpfer dieser Institutionen lang andauernd unvergesslich.

Das Tugendhaftsein nur für sich allein kann die genannten Wirkungen nicht haben, denn wenn auch *tchý schén* — das höchste Gut — wegfällig gemacht werden soll, so bleibt doch die Unvergesslichkeit stehen; ein Fürst aber, der nur für sich war und nicht für andere that, wird bald vergessen, trotz seiner Gelehrsamkeit.

Ich schreibe hier nicht meine Ansicht allein, ich belege sie recht nachdrücklich aus der Schrift des tiefsten chinesischen Denkers, aus dem *Taó-tě-kīng* *Laò-tsè's*. Dieser sagt im 54. Kapitel:

„Wer das Gute und Edle nur für sich allein pflegt, der ist zwar tugendhaft, wer es aber in seinem ganzen Hause, in seiner Familie pflegt, dessen Tugend steht höher. —

Wer es aber pflegt im ganzen Reiche, dessen Tugend ist vollkommen.“

Die Gründe für diese Behauptungen sind diese:

„Wer nur allein für sich gut und edel ist, der sorgt nur für das Heil eines Einzigen, für sein Ich; wer dagegen den Edelsinn in seiner Familie weckt, der hat für das Heil des weitem Kreises der Familie gesorgt, — Und wem endlich die Macht gegeben ist, den Sinn für das Gute und Edle im ganzen Reiche zu verbreiten, der giesst nach allen Seiten hin unendliches Heil aus, und seine Tugend ist vollkommen.“ —

Und ganz ebenso wie oben die Unvergesslichkeit betont wurde, sagt *Laò-tsè* in demselben Kapitel:

„Kinder und Kindeskinde werden sein Andenken segnen ohn' Unterlass.“

So geben nun, wie wol angenommen werden darf, die Bilder, die *Tsêng-tsè* nach dem Liederbuche verwendet hat, richtig interpretirt folgenden Sinn:

„Der Fürst, der es verstand, die himmlische Tugend in ihrer Reinheit zurück zu erhalten, sodass er mit Recht sagen konnte, dass ihm des Himmels Mandat in

seiner Vollkommenheit wurde, war zugleich auch von solcher wahrer Menschenliebe beseelt, dass es ihm möglich wurde, durch seine Tugend, durch sein Beispiel, durch seine Lehre das Volk zu erneuern, und er konnte endlich für sein Land einen Glückseligkeitszustand schaffen, der dem Ideal des höchsten Gutes, dem Reiche des Friedens und der Liebe gleichkommt. Solcher Glückseligkeitszustand aber, solche Segnungen und Wohlthaten müssen für lange, lange Zeit unvergesslich bleiben, und sonach wird der Schöpfer derselben von Kind und Kindeskindern noch lange nach seinem Hintritt gesegnet werden.

Und für die Wahrheit der Behauptung, dass der Schüler *Tsêng-tsè* dem Sinne nach dies gesprochen, birgt nun noch der Schlussparagraph des Kapitels, denn in diesem wird nachdrücklich dargelegt, dass es nicht die für sich seiende Tugend und die Hochansehnlichkeit war, die von den Nachkommen gesegnet wurde, sondern die Segnungen und wohlthätigen Einrichtungen, die auch für die folgenden Generationen geschaffen worden waren, deren die später lebenden Geschlechter sich erfreuten, und welche bei diesen das Andenken an den längst Verstorbenen wach erhalten mussten. Dieser Schluss lautet:

§. 6. Das Liederbuch sagt: „Ja! in Wahrheit, die alten weisen Könige werden nicht vergessen.“

Denn die spätern weisen Fürsten waren an Tugend vollkommen durch ihre Tugendvollkommenheit.

Sie liebten die Ihren mit derselben Liebe, mit der sie geliebt.

Das Volk aber erfreut sich noch der Wohlthaten, die ihre Wohlthaten geschafft,

Geniesst noch die Segnungen, die ihre segensvollen Institutionen ihm gewährt.

Solches kann bis zum Ende aller Zeiten nicht vergessen werden.

BEMERKUNGEN.

Dieser Schlussparagraph ist bedeutsam, und man wird mir gestatten, ihn im Original als überaus geistvoll zu bezeichnen. Wenn man bedenkt, dass dieses Résumé nicht bloß eine selbständige, von andern Schriften unabhängige philosophische Erörterung des Schülers *Tsêng-tsè*, sondern auf ein Citat gestützt ist, so muss man gestehen, dass dieses sowol trefflich gewählt, als auch dass das *Schā-kīng* einen reichen Schatz enthält, wie dies denn in Wirklichkeit der Fall ist.

Trefflicher konnte der Jünger das Kapitel nicht schliessen, auch wenn er sich gegönnt hätte, frei aus eigener tiefer Seele heraus den passenden Abschluss zu construiren. Es ist ungemein viel darin gesagt, den alten Königen (vorzüglich *Wên-wāng* und *Wù-wāng*) hohes Lob gezollt, und dennoch nicht zuviel des Lobes, nicht ein überschwengliches; dabei wird in höchst sinnvoller Weise wiederum das grosse ethische Gesetz, — das Vervollkommen seines Selbst, die umfassendste Menschenliebe, die Erreichung des höchsten Gutes recapitulirt und, was die Hauptsache ist, in wenigen Worten gesagt — dass die alten Könige die Offenbarer dieses Gesetzes gewesen sind — und dass demnach Confucius, wie er selbst so oft ausspricht, nur der Wiederverkünder der weisen Doctrin der Alten ist.

Um dies recht deutlich zu machen, habe ich unter Aufgabe schöner Redewendungen die Uebersetzung nahezu wörtlich gegeben; aber ich will sie noch einmal Wort

für Wort geben; wenn auch die Form starrer dadurch erscheint, wird dennoch der Sinn sprechend deutlich werden.

Die wortgetreueste Uebersetzung würde lauten müssen:
„Liederbuch sagt: In Wahrheit die frühern Könige
sind unvergessen.

Der (spätern) Fürsten Weisheit — ihre (der alten)
Weisheit.

Und Liebe — ihre Liebe

Des Volkes Freude — ihre Freude

Und Glückseligkeit — ihre Glückseligkeit

Dadurch bis zur Endgeneration unvergessen sicherlich!“ —

Jedenfalls tritt hierdurch der Sinn deutlicher hervor, dass die Weisheit (wie ich, um mich nur eines Wortes zu bedienen, sagte) und die Liebe (wie es heisst und bleibt) der spätern Könige in der der frühern zweifellos ihre Wurzel hat.

Aber zunächst bedarf das Schriftzeichen *hiên*, das durch Weisheit übersetzt wurde, der nähern Erklärung. Als Hauptwort und ganz allgemein gehalten kann man *hiên* durch „der Weise“ übersetzen, wenn man aber tiefer forscht, so ist *hiên* derjenige, welcher seiner himmlischen Tugend den reinsten Glanz wiedergegeben hat, also der Mann von wahrem innern Werth, der Mann, der ebenso wol im hohen Grade tugendhaft, wie intelligent ist, kurz also der, welcher das charakteristische Merkmal der ersten ethischen Proposition des Confucius trägt, dem es gelungen ist — *mîng-mîng-tě* — die himmlische Tugend in ihrer Reinheit zurückzuerhalten.

Das andere Wort — *thsîn* — Liebe, die umfassendste Menschenliebe, findet sich hier und in der zweiten Proposition des Confucius ganz überein bezeichnet.

Daraus wird nun ersichtlich, dass die nachfolgen-

den Könige, wenn sie das höchste Streben, das höchste Gut, das vollkommene Glück ihres Volkes erreichen wollen, nichts anderes thun können, als was die alten Könige vor ihnen erreicht haben.

Zuerst die Vervollkommnung ihres Selbst, wodurch sie zu *hiên* werden, zu Männern vom höchsten innern Werth, und dann

Das Volk zu lieben wie ihre Kinder und Verwandten, es auch zur Tugend und Erkenntniss hinführen.

Dann würden sie, wie jene, dem Volke das freudige innere Wohlgefühl und den äussern effectiven Nutzeffect desselben Glückseligkeitszustandes herbeiführen.

Beides hatte einst unter den alten gepriesenen Königen statt, und dieser Glückseligkeitszustand, von dem so manches dauernd geblieben, ist es eben, der das Andenken an jene Beglückter nicht einschlummern lässt.

Die streng wörtliche Uebersetzung ist für diesen Paragraphen der einzige Nachweis für die Wahrheit des Inhalts, da die deutsche Uebersetzung mit keiner andern solche Uebereinstimmung bringt, dass ich die eine oder die andere derselben zur Bestätigung anführen dürfte.

Das Hauptmotiv, weshalb dort anders übersetzt wurde, möchte vielleicht das sein, dass meine Vorgänger an einem chinesischen Commentar selbst einen Vorübersetzer hatten, und da dieser specialisirt hat, so hielten sie sich für autorisirt, dies nachzuthun, und verdarben und verflachten dadurch sich und andern den schönen Inhalt.

Ich will dies an einem Satze nachweisen.

Die Schriftzeichen *thsîn khÿ thsîn* können alleinstehend allerdings heissen: „sie lieben ihre (der Vorfahren) Verwandten“, und auf diese Particular- und Stirps-Liebe führen Intorzetta, Noël und Mr. Pauthier dies zweite *thsîn* zurück. Hierdurch aber entfernen sie sich vom

wahren Sinn, der wol besser durch folgende Betrachtung erhalten wird:

Es wird gesagt, das Andenken an die alten Könige muss unvergesslich bleiben, weil sie zuerst die hohen unübertreffbaren Principien aufstellten, — die Veredelung seines Selbst, — die weitumfassende Menschenliebe, — und durch beides die Beseligung der Menschheit auf dieser Erde. Mögen spätere hochweise, hochbegabte Fürsten noch so Vortreffliches, noch so Schönes, noch so Edles leisten, über diese Principien kommen sie nicht hinaus. Bei aller Begabung, allem guten Willen, aller Gelehrsamkeit können sie nicht weiter schreiten, denn es gibt nichts Höheres, als dem ganzen Volk, — der Menschheit — die innere Befriedigung zu geben, die die reine Tugend jedem einzelnen gibt, und das äussere Wohlergehen, was durch das gemeinschaftliche Hinarbeiten aller Tugendhaften nach demselben Ziel erreicht wird.

Diesen Zustand hatten die alten weisen Könige in ihrem Reiche herbeigeführt durch eigene vollkommene Tugend, die überströmend auf andere — umfassende Menschenliebe heisst.

Solch vollendete Tugend und Liebe kann aber für alle Generationen bis ans Ende der Welt nur ein und derselbe Begriff bleiben, ist ewig unveränderlich, und wenn daher ein späterer Fürst von den besten Grundsätzen für das Wohl seines Volks geleitet wird, so können diese besten Grundsätze nur dieselben sein, die jene Könige besassen, und darum heisst es:

„Der spätern Fürsten Tugend und Weisheit — ihre (d. i. der Alten) Tugend und Weisheit,

Der spätern Fürsten umfassende Liebe — ihre (der Alten) Liebe.“

Wirkt da nicht das plötzliche Eintreten der sehr particularistischen Stirps, für die keine Noth da ist, wie

eine unvermuthete kalte Uebergiessung? Um so mehr, als gleich darauf das Volk, die Unterthanen, die kleinen Leute (wie der chinesische Ausdruck ist) genannt werden, die durch diese Liebe erfreut, durch jene überströmende Tugend beglückt werden.

Wenn ich aber Intorzetta's Uebersetzung in ihrer particularen Richtung nicht billigen konnte, so muss ich dagegen rühmend anerkennen, dass er den Beginn des Schlusssatzes recht richtig und schön in folgender Weise wiedergibt:

„Nam in Regibus posteris etiamnum resplendebat illorum (Priscorum Regum) virtus ac probitas.“

Für dieses resplendebat virtus weiss ich ihm grossen Dank. Die virtus zeigt, dass er das *hiên* ganz richtig zu deuten weiss, das „resplendebat“ aber ist glanzvoll auch bei ihm; denn das entsprechende Schriftzeichen *mîng* steht hier nicht, und dennoch ist es augenscheinlich, dass der Verfasser unter dem *hiên* das *mîng-mîng-tê* verstanden wissen will, das Wiederererglänzenlassen der uns eingegebenen Tugend in ihrem ursprünglichen reinen hellglänzenden Licht.

Und so ist denn in Wahrheit in diesem 3. Kapitel der Begriff des festen Verharrens im höchsten Gut durch *Tsêng-tsè* auf schöne Weise erläutert.

VIERTES KAPITEL.

Die wesentliche Grundlage und die Folgewirkung.

§. 1. Confucius sagt: Prozesse zu führen und zu schlichten, das halte ich — so wie die Menschen einmal sind — freilich für nothwendig. Wie würden

wir demnach zu verfahren haben, um die Processe aufhören zu lassen?

Die Unlautern sind es, die unerschöpflich in ihren Anklagen und Beschwerden sind, die kein Ende in ihren Verleumdungen und Beleidigungen finden.

Den grössten Fleiss, die ausserordentlichste Sorgfalt muss man demnach auf des Volkes Gedanken, Wille, Absicht, auf die moralische und geistige Ausbildung und Läuterung desselben, auf sein Seelenleben (auf die Erneuerung des Volkes) legen.

Dies ist die wesentliche Grundlage.

BEMERKUNGEN.

Das klingt sehr einfach und schlicht. Es wird da eine recht gute Lehre gegeben, die uns freilich nicht mehr neu ist, die aber, müssen wir hinzufügen, trotzdem dass sie oft genug auf Kanzeln und im Unterricht wiederholt, dennoch nie befolgt worden ist.

Im Gegentheil, der Streitigkeiten und Processe werden immer mehr, die Verdächtigungen und Charakterlosigkeiten nehmen mehr und mehr überhand. — Diese Klagen aber will ich nicht fortsetzen, in diesem Punkte brauche ich nur auf Intorzetta zu verweisen, der hierin fast bis zum Anekdotenstyl sich herablässt.

Anderes möchte ich zu bedenken geben, und will mir zunächst die beiden Fragen vorlegen:

- 1) Habe ich richtig übersetzt?
- 2) Passt die Ausführung zu dem, was der Commentator, wie ich *Tsêng-tsè* hier nennen will, hat geben wollen?

Zuerst werden die eigenen Worte des Confucius citirt, die auch im zweiten oder *hiá*-Theil seiner Gespräche im 7. Kapitel vorkommen.

Diese werden bei allen Vorübersetzern an beiden Stellen nahezu gleich übersetzt. Daraus wird sofort der Schluss gezogen werden, dass somit der Beweis gegeben sei, dass sie alle mit ihrer Uebersetzung im Klaren und Rechten sind. Dennoch kann ich dieser Harmonie nicht zustimmen!

Die Früheren übersetzen aber folgenderweise:

„Confucius sagt, Processe zu führen und zu schlichten, das verstehe ich so gut wie irgendein anderer; das nothwendigste Erforderniss aber wäre, dass es gar keine Processe gäbe.“ — —

Auf den ersten Anschein könnte man nun meinen, der Sinn würde hiermit nicht wesentlich geändert; dennoch wird er es, und dies so weit, dass ich vorziehe mit sämtlichen Vorübersetzern in Nichtübereinstimmung zu sein, ehe ich das aufgebe, was, wie ich überzeugt bin, Confucius für das Wesentlichste hält.

Dies will ich darlegen durch streng wörtliche Uebersetzung, die so lautet:

„Confucius sagt: Verhören Process, so-wie Mensch *yè*, nothwendig *yè*, verursachen nicht-Process *hoù*.“

Die unübersetzten Partikeln haben nun zwar sehr verschiedene, aber sehr grosse Bedeutung:

hoù kann Fragelaut — Wie? — Bestätigungszeichen, Acclamation sein, und ist in classischen Büchern nie bedeutungsloser Schlusslaut.

yè — *yè* aber, das wiederholte *yè*, wie es hier steht, grenzt den Vorder- und den Nachsatz ab, die Stelle muss demnach motivirt heissen:

„Confucius sagt: Processe zu verhören und zu schlichten, das halte ich, wie einmal (*yè*) die Menschen sind — allerdings so (*yè*) für nothwendig. Wie würden wir

demnach zu verfahren haben, um die Processe aufhören zu lassen? (*hou*)

Hiernach erst bekommt das den ganzen Periodenbau schliessende *hou* seine grosse und richtige Bedeutung; hiernach wird das Wort — „nothwendig“ — in den Nachsatz der ersten Periode gestellt, wo es allein hingehört, und die abgrenzenden „*yè* und *yè*“ erhalten Werth und die Bedeutung: — „wie einmal — so“ —. Den Vordersatz der zweiten Periode kann das zweite *yè* nun und nimmermehr bilden, das ist grammatikalisch ganz undenkbar.

Wie man das übersehen konnte? Doch ich will den Stab nicht brechen, denn der Wunsch, dass es anders werden möchte, ist gewiss jedem Braven ins Herz geschrieben, und so konnte man nur zu leicht den Gedanken fassen, dass das, was jedem frühern Sinnologen als Wunsch nahe lag, dem weisen Confucius als eine Nothwendigkeit erschienen sei. Aber selbst wenn es grammatikalisch zulässig gewesen wäre, diese Nothwendigkeit des Aufhörens der Processe herauszulesen, so wäre es dennoch nicht, weder hier noch in den „Gesprächen mit den Schülern“, Confucianisch richtig gewesen, denn dadurch, dass die Processe, durch Machtspruch etwa, gesetzlich verboten würden, ändert sich die Welt nicht. Umgekehrt aber, wenn sich die Menschen änderten, erneuerten, dann würden auch die Anklagen, Verleumdungen und Verdächtigungen, die Processe also, aufhören, und dieses sagt Confucius in gedrängtester Kürze (die chinesisch eine rhetorische Schönheit ist).

Er sagt so ausdrucksvoll: „Ich muss zugeben, dass es nothwendig ist, Processe zu hören und zu schlichten *sicut homines*, so wie die Menschen einmal sind“, und fügt nun hinzu: Wie ist's denn zu bewerkstelligen, dass es keine Processe, keine Streitigkeiten, keine Verleumdungen und Niederträchtigkeiten mehr gibt?? —

Darauf antwortet *Tsêng-tsè* als Commentator ganz richtig.

Denn, so erlaube ich mir zu fragen, was muss er wol antworten auf die Frage des Meisters? Kann es denn etwas anderes sein, nach jenem *sicut homines*, als dass die Menschen eben nicht so mehr sein sollten, wie sie sind, dass sie anders werden, sich erneuern sollen?

Und damit wäre ja, das ist wohl zu beachten, das Hauptsächliche, was gesucht wird, gefunden. Es wurde wieder hervorgehoben, und durch die Wiederholung in anderer Wendung nachdrücklich die bedeutsame Stelle (S. 95) erklärt, wo gesagt ist:

„Vom Kaiser bis hinab zum geringsten Unterthan ist aber das Vervollkommen seines Selbst das für alle gemeinsame und darum das die wesentliche Grundlage bildende Erforderniss.“ —

Ehe ich nun zur Erörterung *Tsêng-tsè's* übergehe, will ich noch eins erwähnen. Wer, frage ich, hat wol je von Confucius eine Arroganz, eine Selbstüberhebung oder auch nur ein Selbstlob gehört? Sollte es ihm demnach wol anstehen, zu sagen: „Processe zu entscheiden, das verstehe ich so gut als irgendein Mensch! —?“ Das ist in der That nicht dem Seelenleben des grossen Weisen angemessen, so spricht Confucius sich nie aus.

Der Schüler *Tsêng-tsè* aber antwortet auf die Frage des Meisters:

„Die Unlautern, sie sind unerschöpflich in ihren Anklagen und Beschwerden, und finden kein Ende in ihren Verleumdungen und Beleidigungen. Die grösste Sorgfalt erheischt (deshalb) des Volkes Seelenleben. Und dies ist die Wurzel, das die wesentliche Grundlage bildende Erforderniss.“

Hier habe ich zunächst wörtlich übersetzt, um einmal der weitläufigen Ausführungen ob der Richtigkeit

für den Augenblick enthoben zu sein. Auch die noch ungefüge Form wird erkennen lassen, dass der Jünger den Meister verstanden hat. Er antwortet zwar in ganz andern Worten, die jedoch denselben Sinn haben, und gibt zugleich mit vier Schriftzeichen ausreichende Antwort auf die Frage des Meisters.

„Solange die Menschen so sind, wie sie sind, werden freilich Processe nie aufhören“; sagt ernst und würdevoll Confucius. — Dem entspricht der Schüler in den derben Worten:

Die Unlautern, sie sind unerschöpflich in ihren *thsě*, d. i. Anklagen, Beschwerden, Verleumdungen, Beleidigungen etc.

Die Unlautern? Chinesisch *voû-thsîng-tchè*. „Diejenigen, welche nicht *thsîng* sind. Wol vergeblich wird man aus den gebräuchlichen Wörterbüchern diesen Sinn herausfinden, und oberflächliche Beobachter werden meinen, ich habe das Schriftzeichen mit dem ähnlichen *tsîng* verwechselt, das mit dem Radical „Wasser“ zusammengesetzt ist und dann überall „rein und lauter“ heisst, denn die ursprüngliche Bedeutung vom obigen Schriftzeichen *thsîng* ist keineswegs „lauter“. Die erste Bedeutung ist „Leidenschaften, Triebe“, die innere Triebfeder also, die uns zu unsern Handlungen treibt, und wobei es zuerst selbstverständlich ganz gleichgültig ist, welches Rad durch sie in Bewegung gesetzt wird, ob Freude oder Schmerz, Liebe oder Hass getrieben wird. In philosophischer Sprache bekommt aber das *thsîng* eine weit andere Deutung und wird erst dadurch auch für hier verständlich.

Diese, die philosophische Bedeutung, ist aber nur zu finden in J. Klaproth's leider unbeendigtem Werke, dem „Supplément au Dictionnaire Chinois-Latin“. In diesem gibt er S. 70 fg. eine ganz unschätzbare Abhandlung — „Liste des Caractères d'une signification opposée“. Am

Schluss derselben bringt er folgende Bemerkung (s. Vorwort):

„Diese Tafel wird nicht nur für die von grossem Nutzen sein, die sich mit dem Studium des Chinesischen beschäftigen wollen, sie ist auch nahezu unentbehrlich für die Uebersetzung philosophischer Werke, die sich vieler dieser Charaktere bedienen, um Ideen auszudrücken, welche dem primitiven Sinn der Worte nicht zugehören.

Und das ist auch durch und durch wahr; nur ist die Tafel der Gegensätze nicht nahezu, sondern absolut unentbehrlich. Durch Hülfe der Tafel, die manches wichtige Schriftzeichen sechs und mehrere male verschiedenen andern vergleichend und abscheidend gegenüberstellt, bin ich allein in den Stand gesetzt worden, die wahre Bedeutung eines Wortes durch Annäherung und Abstraction finden zu können. Ich erkenne dies Hülfsmittel meinerseits sehr dankbar an, aber ich kann dabei auch nicht unterlassen, zu erklären, dass sicherlich manches chinesische classische Werk nicht in so unzusammenhängender und sinnentstellender Weise ins Abendländische übersetzt worden wäre, hätte dem Uebersetzer ein solch treffliches Werk zur Seite gelegen.

In genannter Tabelle wird nun das mehrgenannte *thsing* mit *sing* der göttlichen Natur des Menschen verglichen; während weiter oben das *sing* mit *ming* zusammengestellt wird, was früher, S. 114, als das Mandat des Himmels, oder als das Göttliche erklärt wurde, was den Menschen vom Himmel selbst eingegeben wurde. Danach sind *thsing* die Handlungen der Menschen insofern sie diesem *ming* entsprechen: „*thsing* sunt actiones a tali principio prodeunt“. Das heisst also, nur die Handlungen eines Menschen, dessen Tugend den höchsten Grad der Reinheit und Vollkommenheit zurückerhalten, werden *thsing* genannt werden können.

Jetzt ist das deutsche Wort für *voû-thsîng-tchè* = Nicht-*thsîng*-welche, als die Unlautern erklärt und hat, wie ich hoffen darf, seine Berechtigung erhalten. Durch dies einzige Wort, aber freilich nur in seiner streng philosophischen Bedeutung, bekommt das ganze 4. Kapitel seine volle Weihe, denn durch die Deutung desselben erkennen wir nunmehr die Identität mit den Worten des Confucius im Hauptkapitel.

Die Unlautern! Nach der Definition hat man dabei noch nicht an den Superlativ der Verworfenheit zu denken. Es war nur wünschenswerth, den Begriff in ein Wort zusammenzufassen, sonst wäre vielleicht noch besser zu schreiben gewesen: „Die noch nicht vollkommen Geläuterten!“

Die Unlautern sind also nicht im Extrem die Händelsüchtigen, die Verleumder, die Charakterlosen, sondern alle die, deren Tugend (*tě*) noch nicht vollkommen so fleckenrein geworden, wie sie ursprünglich war, als sie dem Menschen durch das Himmelsmandat — *thiën míng* — gegeben worden.

Und, solange nicht alle Menschen so rein und so geläutert worden sind, so ist es unmöglich, dass die Streitigkeiten und Controversen ein Ende nehmen.

Und nun kann der Satz mit seiner Folge, die ich oben in den Worten kurz skizzirt habe:

„Die grösste Sorgfalt erheischt das Seelenleben, und dies ist die Wurzel, das die wesentliche Grundlage bildende Erforderniss“,

fast schon als die Erläuterung des im Hauptkapitel (S. 95) enthaltenen Ausspruchs des Confucius gelten.

Nun die Beantwortung der zweiten Frage, die ich oben S. 182 gestellt: „Passt denn die Ausführung zu dem, was *Tsêng-tsè* hat geben wollen?“ — Ausführung? — Gewagtes Wort, die eigentliche Pointe besteht ja nur in den vier Schriftzeichen: — *tá oey mîn tchý*. — „Grosse

Sorgfalt des Volkes Seelenleben.“ Wenn ich aber das Zeichen *tchý* (Seelenleben) erklärt habe, glaube ich, es wird möglich sein, *Tsêng-tsè's* Explication zu verstehen.

tchý ist Absicht, Wille, Richtung und Bewegung der Seele, Wissen, Erinnern, daher, wenn nicht das ganze Seelenleben, doch ein so überwiegend grosser Theil desselben, dass, ohne Wirren zu verursachen, das Ganze für die Theile eingestellt werden darf.

Ich bin mir zwar bewusst, dass es recht gut möglich ist, den vier Schriftzeichen eine recht schöne Deutung zu geben, ohne zu weit vom präcisen Inhalt abzuschweifen, es schien mir aber wünschenswerth, an dieser Stelle den Wortsinn genau wiederzugeben, um nicht dem Leser sagen zu müssen, ich glaube, dies ist damit gemeint, sondern um denselben selbst entscheiden zu lassen, was damit wirklich gesagt ist.

Zu dem Ende bitte ich, den Kettenschluss des Confucius in seiner Umkehr zu vergleichen (S. 72).

„Vollkommene Erkenntniss — geläuterte Begriffe — Wahrheit in unserm Thun und Handeln — dann Recht-schaffenheit, dann Veredlung und Vervollkommnung unseres Selbst. Hiernach Veredlung und Vervollkommnung unserer Familie — Harmonie in derselben — weise Regierung im Lande und endlich der ewige Friede im ganzen Weltenreich.“ —

Man sieht wohl, dass vom Anfang an bis zur Veredlung unseres Selbst nur an Einen das Wort gerichtet ist, der für sich selbst und aus sich selbst sich veredeln und vervollkommen soll und mit Gott auch kann.

Dadurch wird aber nichts weiter erreicht, als eben ein einzelner tugendhafter Mensch, was aber erreicht werden soll, der Friede der ganzen Welt, der kann nicht eher erreicht werden, bis alle Menschen die hohe Tugend zurückerhalten haben. Deshalb fügt Confucius hinzu:

„Vom Kaiser bis herab zum geringsten Unterthan

ist das für alle gemeinsam da, nämlich das Veredeln seines Selbst, und das ist das wesentliche Erforderniss.“

Confucius fährt zwar fort:

Wer sich selbst vervollkommnet hat, der wird auch seiner Familie vollendete Harmonie zu geben wissen — und man wird zugeben müssen, dass, wenn dies überhaupt einer kann, dieser Eine der Mann von vollendeter Tugend ist, aber doch nur unter der Bedingung wird er das Werk vollbringen, dass jedes einzelne Familienglied den redlichen Willen, die Intelligenz und die Kraft dazu hat. Ist von allen Gliedern auch nur eines boshaft, von Grund aus verderbt, unlauter, so ist die Harmonie nur beim Ausscheiden des betreffenden Mitgliedes durchführbar. Dies gibt Confucius selbst zu, indem er sagt:

„Ein einziger Mensch kann ein ganzes Reich ins Verderben stürzen.“

Wenn demnach für das Grunderforderniss von Confucius gehalten wird, dass jeder Einzelne sich veredele und vervollkommne, weil nur dann das höchste Gut erreicht werden kann, wenn jeder Einzelne tugendhaft ist, so wird die Quintessenz der Wesentlichkeit oder das Vorherzufordernde darin zu suchen sein, dass man den Gesamtwillen des Volkes dafür, für dies höchste Streben gewonnen hat. Da aber, um das Gute zu wollen, auch Intelligenz und die unausgesetzte Richtung der Seele nach dem einen Ziele gehört, so habe ich das Schriftzeichen *tchý* nicht durch das abstractere — „der Wille“, sondern durch das collectivere — „Seelenleben“ wiedergegeben. Und nun darf ich, vom kurzen präzisen Wortlaut abgehend, den Sinn der Explication *Tsêng-tsè's* gewiss folgendermassen wiedergeben:

„Solange nicht in jedem einzelnen Menschen das Himmelsmandat, die himmlische Tugend zur Reinheit und Klarheit gekommen, solange werden auch die Anklagen der Menschen gegeneinander, die Beschwerden,

Verleumdungen, die Unruhen und Unfriedlichkeiten nicht aufhören, es wird an ein Reich des Friedens in keiner Weise gedacht werden können. Soll dies also erreicht werden, so muss das ganze grosse Streben des Weisen, der sein Volk dazu führen will, darauf gerichtet sein, dass dieses von demselben Wunsche durchdrungen sei, dass dessen Wille und Absicht nach demselben Ziele — sich zu erneuern — hinstehe, und dies ist das wesentlichste Erforderniss. —

Nun ein paar andere Bemerkungen:

Zunächst die, dass ich es recht passend finde, recht würdig eines Schülers, der seinen Meister ehrt, dass *Tsêng-tsè* hier im 4. Kapitel, worin er dem Gesichtskreis der Doctrin seines Lehrers einen grössern Radius gibt, die Sentenz des Meisters voranstellt, die diese Erweiterung einleitet.

Ferner muss ich erwähnen, dass in dem chinesischen Texte, der mir vorliegt — (eine neue Originalausgabe der *Szè schū*), das vorletzte Schriftzeichen *tch̄y* ist, d. i. für gewöhnlich die Genitivpartikel, hier das Pronomen — „es“ —, während ältern Uebersetzern, Intorzetta, Noël, auch Hilliers und Pauthier und Marshman (bei letztern beiden ist der chinesische Text eingedruckt), statt dessen das Schriftzeichen — *tch̄y* — „kennen“, vorgestanden hat.

Der Schluss heisst demnach dort überall: „Dieses heisst das Hauptsächliche kennen“, während der Satz nach dem mir vorliegenden Original heissen muss: „Dieses nennt man, dieses ist eben jenes Hauptsächliche (Wesentliche).“ Warum aber Mr. Legge, dessen Eingedrucktes mit meinem Original gleichlautet, dennoch schreibt, als ob *tch̄y* — „kennen“ — dastände:

„This is called knowing the root“,
ist mir unerfindlich. —

Dieser Auseinandersetzung muss ich beifügen, dass

eine solche Druckveränderung im Chinesischen höchst selten vorkommt, da immer mit grosser Sorgfalt und peinlicher Genauigkeit gearbeitet wird, und da man gerade vor den Schriftzeichen der classischen Bücher eine solche heilige Scheu trägt, dass niemand wagt, eine Veränderung anzubringen. Da nun noch obendrein das 5. Kapitel mit denselben Schriftzeichen beginnt, mit denen das 4. Kapitel in den frühern Ausgaben endigt, und sämtliche Commentatoren ausdrücklich auf diese Wiederholung aufmerksam machen, so ist die Sache keineswegs unwesentlich und durfte nicht mit Stillschweigen übergegangen werden.

Nun will ich nur noch ein Wort über die andern Uebersetzungen mir erlauben. Es ist bereits erwähnt worden, dass alle frühern fast miteinander übereinstimmen. Nach ihnen soll sich Confucius rühmen, dass er so gut wie irgendeiner verstehe, Processe zu führen, dass es jedoch nothwendig sei, dahin zu streben, die Processe zu verhindern. Denjenigen, die schlecht und tückisch sind, dürfte nicht erlaubt werden, ihre lügenhaften Anklagen vorzubringen und ihr Vorhaben auszuführen. Dadurch gelange man dahin, sich die schlechten Intentionen der Menschen gänzlich zu unterwerfen. Und dieses nenne man die Wurzel oder Ursache kennen. (S. Pauthier.)

Intorzetta übersetzt, wie gesagt, ganz ähnlich. Er hat aber das frühere Confucianische wohl behalten und sucht nun seine Uebersetzung mit dem obengenannten Wesentlichen — dem Vervollkommen seines Selbst, in Uebereinstimmung zu bringen. Ob und inwiefern ihm dies gelungen ist, möchte ich nicht entscheiden; ich ziehe vor, seine Uebersetzung dem ganzen Wortlaut nach ins Deutsche zu übertragen und dem Leser die Enträthselung und Beurtheilung anheimzugeben.

„Confucius pflegte zu sagen: Processe zu verhören und zu entscheiden, das kann ich ebenso wie irgendein

anderer Mensch, was aber nothwendig wäre, das ist, es dahin zu bringen, dass alle Menschen sich einander mit Respect und Liebe begegnen, so würden sie vom Processiren ablassen, und das heisst das Hauptsächliche ausführen. Indem *Tsêng-tsè* diese Worte des Meisters anführt, setzt er hinzu: Mögen die Menschen auch noch so unvernünftig und noch so ränkevoll sein, so vermag doch der heilige Mann durch seine Tugend sie so gewaltig zu beschränken, dass sie ihre ausgesonnenen Betrügereien nicht ausführen können, oder wenigstens nicht wagen sie auszuführen, und ebenso wenig ihre Streitigkeiten und Zänkereien zum Ausbruch zu bringen (oder, wie andere auseinandersetzen, die ränkevollen Menschen können kein Ende machen mit ihren Streitigkeiten), so dass demnach ohne alle Strafandrohung allein die Majestät der Tugend, welche in dem heiligen Mann leuchtet, die sehr hohe Kraft hat, sich des Volkes Willen unterthänig zu machen und alle Streitigkeiten und Processe aufhören zu lassen. Und dieser Wille in dem einigen Volke nach Aufhören der Zwistigkeiten, das ist eben, was so sehr gerühmt und gepriesen wird — jene Erneuerung des Volkes. Das aber, wodurch die Processe und Streitigkeiten auf solche Art aufgehoben werden, das ist die Verfeinerung seiner eigenen rationalen Natur; sowie er die erreicht hat, so wird ihm das Vermeiden oder das Beenden der Processe anderer keine grosse Mühe machen. Demnach ist die Verfeinerung seiner eigenen rationalen Natur das Frühere oder das Hauptsächlichere, deshalb, fügt *Tsêng-tsè* hinzu, ist dies das, was das Hauptsächliche kennen genannt wird.“ —

Eine Polemik gegen Intorzetta wird hoffentlich hierin nicht gefunden. Ich habe versucht, die Uebersetzung wortgetreu wiederzugeben, und aus derselben wird auch, mit Sicherheit glaube ich dies, so viel nachgewiesen sein, dass Intorzetta, der nach meinem Dafür-

halten der älteste und bedeutendste Uebersetzer ist, dessen wol eingedenk war, was Confucius gewollt hat.

Wie anerkennenswerth sein Bemühen ist, zeigt sich darin, dass seine Uebersetzung schon vielfach ausgebeutet wurde.

Aber die Bemerkung wird mir Intorzetta gegenüber gestattet sein, dass wol niemals nur durch ein Verhindern der Processe das Uebel aus der Welt zu schaffen ist, sondern umgekehrt das Gute nur dann erreicht wird, wenn die Menschen selbst zur Einsicht kommen, wenn sie anders, wenn sie neu werden, und dadurch also, dass man den Geist des Menschen moralisch und intellectuell bildet, wird man dahin gelangen können, dass die Streitigkeiten, Verleumdungen und alle Arten von Schändlichkeiten aufhören.

Und so steht es geschrieben im Original des 2. Kapitels des *Tá-Hiö*, das mit Confucius' eigenen Worten beginnt. Für diese eigenen Worte des Confucius findet sich nun wieder eine Parallelstelle im *Taó-tě-kīng* des *Laò-tsè*, dessen 79. Kapitel folgendermassen beginnt:

„Wenn nun auch jemand versuchen wollte, die grossen Widerwärtigkeiten und Streitigkeiten auszusöhnen und auszugleichen, es würde ihm unmöglich vollauf gelingen, immer würde ein reichlicher Ueberfluss an Controversen stattfinden, denn er müsste ja dahin gelangen, alle Menschen gut und edel zu machen, und wer vermöchte das?“

Ist das nicht Confucius selbst?

Die Antwort aber des Schülers, dass die Hauptsache sei, die grösste Sorgfalt auf das Seelenheil der Menschen zu verwenden, gibt *Laò-tsè* in vollkommener Weise namentlich im 57. Kapitel. Um aber genau zu Werke zu gehen, muss ich ebenfalls anführen, dass auch der Vordersatz des Schülers, dass die Unlautern durch nichts von ihren Streitigkeiten, Verleumdungen und Be-

leidigungen abzubringen sind, bei *Laò-tsè* drastisch genug wiedergegeben wird am Schluss des 36. Kapitels in den Worten:

„Sowenig man vermag, den Fisch aus seinem Elemente, der Tiefe, zu ziehen, sowenig sind oft die besten Massregeln und die schärfsten Institutionen des Reichs, selbst Waffengewalt und das Richtschwert nicht im Stande, die Menschen zu überzeugen, zu belehren, zu warnen und zu bessern.“

Nur durch Erwecken des Geistigen im Menschen kann dies geschehen, dies spricht das 57. Kapitel in folgender Weise aus:

„Durch das Einwirken auf das Geistige im Menschen gewinnt man die ganze Welt.

Deshalb sagt ein weiser Regent:

Ich werde den Geist ausbilden, so wird das Volk von selbst an seiner Besserung arbeiten.

Ich werde die Liebe zur Geistesreinheit, Geistesklarheit, Gemüthsruhe in meinem Lande erwecken und pflegen, so wird das Volk von selbst gut und brav.

Ich werde Geist und Gemüth des Menschen zum Gegenstand meiner sorgfältigen Beobachtung machen, so wird das Volk in jeder Weise für sich selbst sorgen können.

Wenn wir nach dem Geistigen streben, die Leidenschaften nicht aufkommen lassen, so wird das Volk von selbst zur Einfachheit, Geradheit und Schlichtheit zurückkehren.“ —

Und das ist das Wesentliche.

FÜNFTES KAPITEL.

Worin erläutert wird, dass die höchste Erkenntniss in der Erforschung der Dinge ihrem innersten geistigen Wesen, ihrer Grundidee nach besteht.

§. 1. Dieses heisst das Wesentliche kennen.

§. 2. Dies ist der Erkenntniss höchster Grad.

BEMERKUNGEN.

Dies ist der ganze Inhalt des Kapitels. Das übrige, wird behauptet, sei verloren gegangen. Der Gelehrte *Tchhîng-tsè* hat später die Vervollständigung übernommen, welche weiter unten, S. 200, in der Uebersetzung folgt.

Aber es ist wol zunächst gestattet, diese, wenn auch sehr kurze Explication erst einmal an und für sich selbst zu betrachten. Im vorigen Kapitel bestand ja auch die Quintessenz der Explication in vier Schriftzeichen, sollten wir nicht hier vielleicht auch mit der einzigen Sentenz, mit der einzigen Begriffserklärung ein gut Stück weiter kommen können?

Ich werde von eigenen Gedanken nichts hinzutragen, sondern nur nachstrebend dem Commentator *Tsêng-tsè* den Schluss des vorigen Kapitels recapituliren und daran eine Folgerung knüpfen, die den Begriff der höchsten Erkenntniss in seiner Weise wiedergeben soll.

Tsêng-tsè hat im vorigen Kapitel gesagt, dass die äusserste Sorgfalt für das Seelenleben der Menschheit das Wesentliche, das Hauptsächlichste sei. Nach andern ältern (daher bessern) Ausgaben hat er sogar erklärt,

dass nur der das Hauptsächlichste und Wesentlichste kenne, der die grösste Sorgfalt auf das Seelenleben des Volks lege.

Und ich wünschte nur, es stände in meiner Ausgabe ebenso; dann wäre der Uebergang vollkommen da, den ich erst, allerdings nicht durch Sprung, sondern nur durch einfachen, sachgemässen Schritt, vermitteln muss. Aber ich muss doch erst diesen Schritt thun, während ich andernfalls gleich weiter gehen könnte.

Zu denen demnach, welche in den Anfangsworten dieses Kapitels eine unnütze Wiederholung sehen und daraus schliessen wollen, dass das Kapitel nicht nur theilweis verloren, sondern auch verstümmelt sei, gehöre ich entschieden nicht.

Denn wer hat, so möchte ich fragen, einen Schriftsteller jemals zu Recht deshalb kritisirt, weil dieser das folgende Kapitel an das vorhergehende logisch anknüpfte? Immer und ewig darf das im 4. Kapitel gefundene Resultat nun als Axiom dem 5. vorangestellt werden, und ist nicht in allen Werken der Welt die Wiederholung eine ebenso beliebte als erlaubte Redefigur? Aber ganz besonders im Chinesischen! Wie hier dies auffallen kann, ist mir unbegreiflich, und solche Wiederholung zu tadeln, setzt geradezu Unkenntniss des besten classischen Stils voraus.

An dieser Stelle aber, zu Anfang des 5. Kapitels, würde solcher Tadel am allerwenigsten angebracht sein, weil der Anfang hier, immer noch unter der Voraussetzung, dass derselbe, wie in den ältern Ausgaben, mit dem letzten Satze des 4. Kapitels identisch sei, das Mittelglied eines Kettenschlusses bildet. Im 4. Kapitel steht Obersatz und Untersatz; in diesem Kapitel wird der Untersatz zum Obersatz gemacht und diesem dann ein neuer Folgesatz, ein Resultat beigefügt. Das hat zwar schon viele überrascht, ist aber dennoch, wie ich meine,

folgerichtig. Und das Seltsame bei der Sache ist, dass in diesem Falle die Uebersetzung der beiden chinesisch gleich aussehenden Sätze in einer andern Sprache nicht identisch wiederzugeben ist.

Um dies klarzulegen, will ich die Uebersetzung wörtlich geben:

„Grösste Sorgfalt (auf) Volkes Seelenleben.

Dieses nennt man kennen die Wurzel. —

Dieses nennt man kennen die Wurzel,

Dieses nennt man Kennens höchster Grad fürwahr!“

Versucht man dies in ein vernünftiges Deutsch zu übertragen, so muss es jedenfalls heissen:

„Von dem, der auf das Seelenleben des Menschen (sowol das Erforschen als das Veredeln desselben) den grössten Werth legt, dies mit der äussersten Sorgfalt zu veredeln, mit dem grössten Fleiss durchdringend zu erkennen trachtet, und es veredelt und erkannt hat; von dem lässt sich sagen, er hat das Hauptsächlichste und Wesentlichste kennen gelernt. — Von wem man aber mit Recht aussagen kann, dass er dies Hauptsächlichste und Wesentlichste erkannt, und es zugleich als das, was es ist, nämlich als die Hauptsache erkannt hat, von dem lässt sich mit Recht sagen, er habe den höchsten Grad menschlicher Erkenntniss erreicht.“

Das ist fast schon ein ganzer Commentar; dennoch nur die einfache Uebertragung der wenigen Schriftzeichen des ältern Originals. Aber so wenige Schriftzeichen dort auch sind, so möchte ich von den Worten der deutschen Uebersetzung kaum eins als überflüssig streichen.

Und nun frage ich: Ist's undenkbar, dass diese an Zeichen kurze, an Inhalt tiefe Auseinandersetzung nicht allenfalls für unverkürzt und unverfälscht gehalten werden darf? Welche weitere Explication sollte denn folgen?

Oder entbehrt vielleicht die Auseinandersetzung des

Schülers der innern Berechtigung, und gibt es eine höhere Erkenntniss, als das Seelenleben der Menschheit?

Ich könnte hier auf Sokrates verweisen, auf den Ausspruch, den er Chilon entlehnt und zu einem geflügelten Wort gemacht hat:

„Erkenne dich selbst, — Dein eigenes inneres Seelenleben.“

Ich könnte hinzufügen, dass er die Ethik, die Erkenntniss des Seelenlebens der Menschen, zwar als zweite Person in die Philosophie eingeführt, dass er sie aber sofort zur Hauptperson darin gemacht hat.

Ich könnte ferner sagen, dass die Psychologie, die Erkenntniss von dem Leben der Seele, von vielen Philosophen, auch der Neuzeit, als die Grundlehre alles philosophischen Wissens angesehen wird. Ich könnte Meister Eckhart nennen, der (nach Lasson, S. 81) sagt „Kennte ich mich selber, wie ich sollte, so hätte ich die tiefste Erkenntniss aller Creaturen. Niemand kann Gott erkennen, der nicht zuerst sich selbst erkennt.“ —

Ich könnte endlich behaupten, dass die absolut höchste, die Gotteserkenntniss, doch nur im Seelenleben der Menschheit gefunden werden kann, aber ich will nicht weiter fremde Aussprüche hinzubringen, ich will bei der Sache bleiben, beim Schüler des Confucius, der ja im reinen Herzen, dem Träger alles Seelenlebens, das Bild des Höchsten und eine directe Gabe des Höchsten erblickt, daher durch Erkenntniss des Seelenlebens sowol zur höchsten Erkenntniss, wie zur Erkenntniss des Höchsten hinführt.

Nun will ich dem Leser die weitere Erklärung des gelehrten Commentators *Tchhîng-tse* vorlegen, die in folgender sehr bescheidener Redeweise eingeführt wird:

Zusatz. Vorstehendes ist der Explication 5. Kapitel, welches, als es noch vollständig war, erklärte, dass man durch vollkommene Einsicht in die geistige Natur des Menschen die höchste Stufe der Erkenntniss erreiche. Das (der volle Inhalt) ist leider jetzt verloren, und so habe ich denn neuerdings mir erlaubt, den Versuch zu wagen, die Ansichten des Gelehrten *Tchhîng-tsè* darüber mitzutheilen und das Fehlende durch seine Worte zu ergänzen.

Wenn gesagt wird — der höchste Grad von Intelligenz bestehe in der vollständigen Einsicht in die innere geistige Natur des Menschen, so heisst das: „Wollen wir die Perfection unsers Wissens erreichen, so ist die eben in der Natur des Menschen selbst zu suchen, und der höchste Grad derselben in jenem ihrem *Lỳ*, dem von Gott dem Menschen eingegebenen absolut Geistigen. Denn die Menschenseele ist absolut geistig und hat als solche sicherlich Intelligenz an und für sich. Sämmtliche Menschen der Erde haben dieses *Lỳ*, das dem Menschen von Gott eingegebene absolut Geistige. Und nur da, wo jenes *Lỳ* nicht zu seiner höchsten Klarheit und Reinheit zurückgelangt ist, da hat auch die Intelligenz noch nicht ihre Fülle und Vollkommenheit erreicht.

Darum lehrt denn auch das *Tá-Hiö* von allem Anfang an, dass nothwendigerweise der, welcher sich eingehend bestrebe, sich den Inhalt der Lehre zu eigen zu machen, die Menschennatur durchaus erkennen würde, weil er ja sein eigenes *Lỳ*, das ihm von Gott eingegebene absolut Geistige erkannt und es mehr und mehr seiner Reinheit und Vollkommen-

heit zuzuführen strebt; und wenn er ferner strebt, dies Geistige auch in andern zu vervollkommen, so werde das Höchste, — das höchste Gut zu erreichen sein. Dies erfordert freilich die Anwendung all unserer Kraft, und wird lange Zeit bedürfen. Aber dermaleinst werden wir sicherlich dahin gelangen und dadurch durchdringendes Verständniss für alles haben. Dann werden wir alle Menschen (und alle Creatur) ihrem innern und äussern Wesen nach, sowol geistig wie stofflich durchaus erkennen, und nichts wird unerreichtbar sein. Aber unser Geist hat dann ebenso wol absolut vollkommene Erkenntniss, als die grösste Befähigung, davon Gebrauch zu machen, da er durchaus und vollkommen rein und klar (*mîng*) ist.

Und dies nennt man vollkommene Einsicht in die Natur der Menschen (und Creaturen) haben, und dies ist ja der höchste erreichbare Grad von Intelligenz.

BEMERKUNGEN.

Es muss auffallen, dass die ganze sehr ausführliche Explication ohne Unterbrechung gegeben wird. Der Grund ist darin zu suchen, dass der vorstehende Periodenbau 1600 Jahr später errichtet wurde als das Original, welches durch ihn explicirt werden soll. Die Alten bauten eben kürzere Perioden, und obgleich diese keineswegs mit den vorhergehenden und folgenden zusammenhangslos waren, so lassen sie sich doch, ohne unverständlich zu werden, scheiden, da jede für sich einen reichen und abgeschlossenen Gedanken ausspricht. Die Perioden späterer Zeit sind aber so gebaut, dass sie

sich nicht in kürzere Theile scheiden lassen, es würde aus dem Scheiden ein Zerreißen werden.

Zum Verständniss des Sachinhalts aber muss ich ebenfalls eine ganz allgemeine Bemerkung vorausschicken, die nämlich, dass ich mit keinem einzigen der Vorübersetzer übereinstimme. Intorzetta hat diese Explication nicht; bei Noël, Pauthier, Legge, Hilliers aber wird die allerdings bedeutende Differenz hauptsächlich dadurch herbeigeführt, weil dort zwei — nur zwei Schriftzeichen eine gänzlich verschiedene Deutung gegeben wird. Diese beiden Schriftzeichen sind freilich die hauptsächlichsten der ganzen Periode, gewissermassen bilden sie das Subject und das Object.

Die beiden Schriftzeichen lauten *Lỳ* (das dem Menschen von Gott eingegebene absolut Geistige) und *voě* (creatura).

Lỳ wird übersetzt:

von Noël durch — natura,
 von Pauthier durch — principes ou raison d'être,
 von Legge durch — principes,
 von Hilliers durch — properties.

Man sieht das unglückliche Wort — Princip, — das eben, wo Begriffe fehlen, stets zur rechten Zeit sich einschieben muss, spielt auch hier seine Rolle; dient aber an dieser Stelle nur dazu, den Sinn zu trüben.

Properties steht in keinem Zusammenhang mit *Lỳ*, und

Natura in sehr weitläufiger Verwandtschaft, insofern unsere Natur durch das *Lỳ* erst ihren specifischen Charakter erhält, d. h. zu der von Gott stammenden Menschennatur wird.

Lỳ hat keine der genannten Bedeutungen. Werde ich veranlasst, das Schriftzeichen durch ein einziges Wort zu übersetzen, so sage ich:

„*Lỳ* bedeutet Gottesgeist.“

Suchen wir nun weiter nach einem nach dem Alterthum klingenden Synonym, so würde mir als der passendste Ausdruck: „Odem Gottes“ erscheinen, natürlich nicht in allen den Deutungen, welche das Doppelwort im Alten Testamente hat, sondern nur insofern es mit der obigen Bedeutung — „Gottesgeist“, und mit der weiter unten gegebenen nähern Definition übereinklingt. Etwa 1 Mos. 2, 7 im Zusammenhalt mit 1, 27:

„Und Gott der Herr blies dem Menschen den lebendigen Odem ein, und also ward der Mensch, den Gott nach seinem Bilde geschaffen hatte, eine lebendige Seele.“

Oder ähnlich nach der Stelle Hiob 32, 8:

„Der Odem des Allmächtigen macht die Menschen verständig.“

Fassen wir die drei alttestamentlichen Gedanken zusammen, so erhalten wir: „Gott hat seinen Geist, seinen Odem unmittelbar eingegeben, der Mensch ist dadurch Gott ähnlich, besitzt den Geist Gottes, und in diesem hochherrlichen Inhalt ist drittens auch Intelligenz im weitesten Sinne, Verständniss für alles enthalten.“

Und dieser Odem Gottes, der uns eingegeben ist, wie ich mich auszudrücken erlaubte, ist also das *Lý*.

Hiermit ist aber fürs erste nur die ganz allgemeine Definition von *Lý* gegeben, die keineswegs zum vollen Verständniss ausreichen kann. Denn wir haben schon gesehen (vgl. S. 10 und 114), dass die *mîng-tě*, die reine und vollkommene himmlische Tugend, wie auch *mîng*, des Himmels Mandat, als ein Analogon dafür gefunden wurde. Von beiden Ausdrücken aber muss sich *Lý* unterscheiden, und dieser Unterschied muss hier noch näher nachgewiesen werden.

Der Unterschied zwischen den drei genannten Be-

ziehungen wird ziemlich deutlich hervortreten, wenn wir auf das aus der Genesis entnommene Bild blicken:

„Gott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen und ihm seinen Odem eingegeben, und der Mensch wurde zum Herrn der Erde gemacht.“ —

Der Odem Gottes, an und für sich betrachtet, das Immaterielle, rein Geistige, absolut Vollkommene, heisst *Lỳ*.

Die Eingabe dieses Gottesgeistes an die Menschen aber, wodurch der Mensch Gott ähnlich und zum Herrn der Erde gemacht wird, heisst *míng* (mandatum coeli).

Und ist der Mensch sich voll bewusst, dass der Herr des Himmels ihm sein *Lỳ*, die hohe Mitgabe und Mission — *míng* ertheilt hat, so wird er einsehen, dass er berufen ist, sich diese Mitgabe in ihrer Reinheit zu bewahren, und ist sie durch den Connex mit der Erdenwelt, durch überwuchernde Leidenschaften getrübt worden, so wird er sie in ihrer ursprünglichen Reinheit und dadurch in ihrer Vollkommenheit herzustellen sich verpflichtet fühlen. Ist ihm dies gelungen, so hat er die reine und vollkommene himmlische Tugend wiedergewonnen, das ist die *míng-tě*.

Hieraus ist, wie ich hoffe, sowol die Sinneinigung als die Sinntrennung der drei Beziehungen gegeben.

Lỳ, — *míng*, — und *míng-tě* können Gottesgeist bedeuten, aber der grosse Unterschied besteht in der Relation, ob bezüglich auf den Geber, die Gabe oder den Empfänger.

Lỳ ist der Odem Gottes, insofern er sich mittheilen will und kann,

míng insofern er den Menschen gegeben ist, und

míng-tě insofern er von Menschen empfangen und durch dessen Willen zu seiner Reinheit und Vollkommenheit zurückgeführt ist.

Aber die Erklärung der Unterschiede ist noch nicht

geschlossen. Es wurde mitgetheilt, dass Noël das Schriftzeichen *Lỳ* durch „natura“ übersetzt hat; das sei hier aus dem Grunde wiederholt, weil in der That ein Schriftzeichen existirt, was mit *Lỳ* synonym ist und durch „natura“ übersetzt werden kann.

Dieses Schriftzeichen wird *sing* ausgesprochen, bedeutet zwar Natur, aber streng philosophisch gefasst unsere göttliche Natur (s. S. 10) oder unsere Natur, wie sie sich charakterisirt, nachdem sie *míng*, des Himmels Mandat, die Himmelsgabe empfangen. Und insofern kann denn auch *míng* mit *sing* geradezu identificirt werden und wird gewissermassen identificirt durch Confucius' eigene Lehre in den ersten Worten seines *Tchōng-yōng*. Diese lauten:

„*Thiēn míng tchỹ oēy sing.*“ — Streng wörtlich heisst das:

„Des Himmels Mandat, es heisst *sing* (Natur).“ Wollte man dies jedoch so stehen lassen, so würde das bekunden, dass man ganz oberflächlich zu Werke geht und dass uns absolut nichts daran liegt, den tiefern Sinn zu erfassen. Ich übersetze hier das *Tchōng-yōng* nicht, und kann daher nur allgemein andeuten, dass eine deutsche Uebersetzung sich mit einfacher Identificirung nicht begnügen kann, sondern der Unterschied auch hervortreten muss; und dann würde erkannt werden, dass folgender Sinn der Ausdrucksweise des Confucius zu Grunde liegt:

„Dadurch, dass dem Menschen des Himmels Mandat gegeben wurde, wurde seine Menschennatur zur göttlichen Natur erhoben.“

Und hierfür, d. h. für die Darlegung der Uebereinstimmung und Verschiedenheit von *míng* und *sing*, kann ich wiederum dankend Klapproth's „Liste des caractères d'une signification opposée“ anführen. Er schreibt: *ming* und *sing* sind beide identisch mit *Lỳ* (sunt idem

ac *Lỳ*), welches, insofern es dem Wesen mitgetheilt wird, *míng*, insofern es von dem Wesen empfangen wird, *síng* genannt wird.

Zur Verdeutlichung des *Lỳ*-Begriffs werden mehrere Synonyma gegeben; und es könnten noch weit mehr beigefügt werden, die Deutlichkeit würde so inductiv mehr und mehr erhöht werden; doch glaube ich bis zu der Grenze vorgegangen zu sein, deren Ueberschreitung Abschweifung hiesse. Die Möglichkeit der Zusammenstellung mit verwandten Begriffen erhellt ja aus der leichten Beantwortung der Frage: „Was gibt es denn, wohin der Weltgeist nicht dringt.“

Dass *Lỳ* stehen geblieben und daneben seine annähernde Bedeutung, die freilich den Umständen nach dem *míng* ähnlich werden müsste, deutsch gegeben wurde, glaube ich gerechtfertigt zu haben.

Nun aber die Bedeutung von *voë* (vgl. S. 68 u. 36). *voë* wird übersetzt:

Von Noël durch — res.

Von Pauthier durch — actions und actions humaines (S. 69).

Von Legge durch — thing.

Von Hilliers durch — subjects presented to us und created things.

Keine der Uebersetzungen passt so, dass die Bedeutung des Inhalts erkannt werden kann, aber die Aufzählung der verschiedenen Auslegungen documentirt den grössern oder geringern Grad von Mühe, den die Uebersetzer angewendet haben, um der Sache je nach ihrer Weise auf die Spur zu kommen.

Noël und Legge begnügen sich mit der sehr allgemeinen Bedeutung res und thing. Hilliers, der, über alle Hindernisse sich hinweghebend, das Wagniss zu bestehen hofft, das Chinesische wörtlich wiedergeben zu

können, nimmt eine ursprünglichere Bedeutung „created things“.

Anders Mr. Pauthier. Aufmerksam gemacht durch den Commentator *Tchoû-hî*, dessen Arbeit er vollständig wiedergibt und den er sagen lässt, dass le caractère *voë* (res) hier une expression fautive, inexacte sei, übersetzt *voë* durch actions und endlich durch actions humaines. Er verweist also den Begriff wenigstens in die Region, in welche er sicher gehört, in die der Menschheit.

Dadurch kommt denn auch Mr. Pauthier der Wahrheit bedeutend näher, die er nur darum nicht erreicht, weil er, wie es mir scheinen will, dem chinesischen Commentator nicht widersprechen will, und weil er sich nicht von der sonst allgemein herrschenden Idee losmachen kann, Confucius und seine Schüler seien nur Moralphilosophen gewesen, während Confucius durch *Tchhîng-tsè* mit Recht als eminent tiefdenkender Theologe dargestellt wird.

Um nun den Leser zur wahren Bedeutung von *voë* an dieser Stelle hinzuleiten, will ich zunächst das anführen, was Professor W. Schott in seiner genialen chinesischen Sprachlehre, S. 104, Anmerk., darüber sagt. Nachdem er die Schriftzeichen *Sîn ý tsië voë* durch: „Treu gehe mit den Menschen um“ — übersetzt hat, bemerkt er:

„*voë*, anfänglich nur Vieh (daher unter dem Radical Rind) und Thiere, dann Lebendes überhaupt, sogar Menschen, endlich Sachen und Dinge im weitesten Sinne.“ —

Lebendes überhaupt, d. i. creatura, jedes geschaffene Wesen, das ist ganz unableugbar richtig. Zuverlässig muss aber dann der Mensch, und dieser allein gemeint sein, wenn von einem Zustand die Rede ist, der dem Menschen allein zukommt, oder von einer Hand-

lung gesprochen wird, die der Mensch allein vornehmen kann, oder einzig mit ihm vorgenommen werden kann.

Die oben angeführte Sentenz: „Treu umgehen mit *voě*“, passt nur auf den Menschen, ebenso wie in den Worten des Apostels, Mark. 16, 15: „Geht hin und prediget aller Creatur“, — unter Creatur nur der Mensch verstanden sein kann.

Und ebenso ist's im obigen Commentar *Tchhîng-tsè's*.

Es ist ein-, auch vielleicht zweimal recht gut möglich, *voě* durch das allgemeinere Wort — Creatur — zu übersetzen, denn es gibt kein Geschöpf der Erde, in dem der Geist des Schöpfers nicht waltet und ist. Das *Lỳ* ist also auch in gewisser Weise in allen Wesen. Aber sobald von der Möglichkeit die Rede ist, das *Lỳ* in seiner höchsten Klarheit und Reinheit zurückzuerlangen, was nur durch unser, der Menschen eigenes Wollen, dadurch nur geschehen kann, dass des Menschen eigenes besseres Selbst — Vernunft und Willenskraft — über das Begehren, über die Leidenschaften den Sieg davonträgt, dann kann unter *voě* selbstverständlich nur die vernünftige Creatur, der Mensch gemeint sein.

Hierdurch, d. h. durch die genaue Bekanntschaft mit *Lỳ* und *voě*, kommt man dem Inhalt von *Tchhîng-tsè's* Erklärung zwar schon sehr nahe, aber noch bleibt ein grosses Hinderniss zu überwinden. / Diese Ueberwindung besteht in nichts weiter als dem Entschluss, einen sublimen Gedanken so klar und schlicht nachzusprechen, wie er im Chinesischen gegeben ist.

Ich meine den Gedanken, welchem ich in folgender Weise Ausdruck gab: „Denn die Menschenseele ist absolut geistig und hat als solche sicherlich Intelligenz an und für sich.“

Dies ist in der That ein so hoher Gedanke, dass er schwer Eingang finden wird in die abendländischen Menschenseelen, die, ich fürchte, nicht etwa nur zum

grössern Theil, sondern mit vereinzeltten Ausnahmen sämtlich dagegen reagiren werden.

Aber es steht nicht nur so da, es ist auch durchaus richtig, durchaus logisch gedacht. Wenn dem Menschen das *Lý* eingegeben worden und das *Lý* Gottesgeist ist, so muss dem Menschen das absolut Gute und absolute Intelligenz innewohnen.

Die Logik nachzuweisen halte ich für so schwierig nicht, ich will den Beweis dafür an Aristoteles und mit Plato versuchen:

Der νοῦς des Aristoteles fällt bis zu einem gewissen, eben dem entscheidenden Grenzpunkt, durchaus mit dem chinesischen *Lý* zusammen. Es ist, wie das *Lý*, durchaus immateriell, kommt von aussen (ἐξ ἑαυτοῦ) dem Menschen zu, ist der stete, sich gleichbleibende Geist. Von dem *Lý* wird es ausgesagt, vom νοῦς ist's unzweifelhaft, dass es der göttliche Geist selbst ist. Aristoteles bezeichnet den νοῦς wiederholt als θεῖον. So weit ist *Lý* mit νοῦς durchweg identisch. Als aber Aristoteles das menschliche Denken, die menschliche Vernunft als eine sich mit der Zeit mehr und mehr entwickelnde, aus dem Leeren emporwachsende annahm, wurde er gezwungen zwei νό anzunehmen, und fängt nun mit seinem leidenden und thätigen νοῦς an recht verwirrt oder wenigstens unverständlich zu werden, denn nun wird aus dem leidenden νοῦς eine unbeschriebene Wachstafel, also nicht einmal ein Samenkorn, das seiner Entwicklung harrt, sondern nur ein Stückchen Boden, in den das Samenkorn gelegt werden soll. Dadurch kommt jener eminente Denker ganz ab von dem hochherrlichen Gedanken, den er zuerst ausgesprochen.

Nein, das *Lý* ist, um beim Bilde der Tafel stehen zu bleiben, nicht eine unbeschriebene Tafel, wie Aristoteles sein νοῦς παθητικός nennt, keine tabula rasa, wie

Professor Neumann in ganz analoger Weise das *Ly πα-
θητικόν*, nämlich das *síng* (vgl. S. 9 und 205) ge-
nannt, sondern eine Tafel vollgeschrieben mit hellglän-
zenden Zeichen, die höchste, absolute Weisheit und Tu-
gend künden.

Aber diese Schrift ist überdeckt mit dem Staube
der Erdenwelt, überwuchert mit dem Unkraut der Lei-
denschaften.

Und wenn wir durch festen Willen und unendliche
Anstrengung weiser werden, zunehmen an Reinheit der
Sitten und an Intelligenz, so graviren wir somit nichts
Neues ein in die unbeschriebene Tafel, sondern wir reißen
nur das Unkraut aus, wir wischen den Staub weg von
ihr und dringen so in den Urgrund der Wahrheit ein,
die mit glänzender Schrift sich eingeschrieben hat in das
Menschenherz.

Bei Aristoteles wird also der sublimen Gedanke, dass
der νοῦς der Gottesgeist sei, nicht zu Ende geführt, die
Gedankenreihe bricht ab und wird durch die Einführung
eines zweiten νοῦς unverständlich.

Hätte dagegen Aristoteles die Lehre des Plato fest-
gehalten und ausgeführt, wonach alles Lernen nur ein
Wiedererinnern — ἀναμνησις — ist, wonach das begriff-
liche Wissen, das Denken, Urtheilen nicht erst später in
die Seele hineinkommt, sondern aus ihr heraus sich ent-
wickeln muss, vom Lehrer herausgelockt, sodass die Seele
bildlich und wirklich nur zum Sicherinnern, zum Selbstbe-
wusstsein geweckt wird — so hätte er seinen schönen
Bau zu Licht und Pracht weiter führen können und hätte
gefunden, dass die „Tafel“ mit Tugend und Weisheit
beschrieben ist.

Ich markire dieses „und“, um die innige Vereini-
gung der Weisheit mit der Tugend, der höchsten Intel-
ligenz mit dem höchst Guten hervortreten zu lassen. Beide
sind identisch, sagt Confucius, beide sind identisch, das

sagt unabhängig von ihm Sokrates, dessen Lehre dem Aristoteles durchdringend bekannt ist.

Die sehr hervorragende, oben im Auszug gegebene Stelle: Denn die Menschenseele ist absolut geistig und hat als solche sicherlich Intelligenz an und für sich, kann füglich nicht anders übersetzt werden. Wenn sie dennoch von vielen Uebersetzern in einer andern Weise gegeben wird, so geht aus dem Drehen und Wenden der Worte deutlich hervor, dass der Verfasser, obschon durch die chinesischen Zeichen fast gezwungen, den richtigen Sinn mitzutheilen, dennoch sich nicht, wie oben bemerkt, mit dem Gedanken befreunden konnte, aus dem Chinesischen heraus etwas über das Alltägliche Hinausfliegendes zu geben und nun wenigstens versuchen wollte, durch angebrachte Deutung im alten Niveau zu bleiben.

Da freut es mich denn, sagen zu können, dass Hilliers, der eben nur durch sein Ganz-wörtlich-sein-wollen zuweilen trivial wird, zuweilen unverständlich bleibt, die Stelle durch und durch richtig folgenderweise wiedergegeben hat:

„For the pure spiritual essence of every man's mind is possessed of intuitive knowledge.“

Wenn einem Uebersetzer nur der Fehler vorgeworfen werden kann, dass er zu wörtlich ist, so muss doch dann, wenn seine Worte Sinn haben, der Gedanke des Autors erfasst sein. Ich behaupte, er ist erfasst, und in so wunderschöner Weise an dieser Stelle, wie es im Deutschen fast unmöglich ist. Das Beiwort „intuitive“, das das Wissen des reinen Geistes in unmittelbarer Anschauung der höchsten Wahrheit kennzeichnet, fehlt uns.

Dagegen zeigt uns Mr. Pauthier recht deutlich den Kampf zwischen dem Uebersetzer und Denker. Er schreibt:

„L'intelligence spirituelle de l'homme n'est pas évidemment incapable de connaître (ou est adéquate à la connaissance).“

Hierzu erlaube ich mir nur zu bemerken, dass incapable nicht aufzufinden ist. Es steht statt dessen eine zweite Negation. Zwei Negationen aber geben im Chinesischen energische Bejahung. Das Schriftzeichen *ling* aber, welches Mr. Pauthier durch l'intelligence spirituelle übersetzt, ist das Reingeistige, was eben auch nach chinesischer Fassung l'intelligence einbegreift. Uebrigens löst der in Klammern stehende Satz jedweden Zweifel. Warum aber Mr. Pauthier in der wörtlichen lateinischen Uebersetzung *tchÿ* statt durch Erkenntniss, durch — Erkenntnissfähigkeit (*sciendo facultatem*) gegeben, bleibt unenthüllt.

Mr. Legge weicht aus und schreibt schwankend:

„For the intelligent mind of man is certainly formed to know“; während Noël sich geschickt drehend folgende Deutung versucht:

„Nullus enim est humani cordis spiritus, qui non habet intellectum.“

Aber *tchÿ* ist nicht blos Intellect, es ist Wissen, es ist Erkenntniss.

Hier habe ich alle Uebersetzungen gegeben, auch die entgegenstehenden, und möchte nun fragen: thun wol letztere der Beiweisführung Eintrag? Wenn sie einem oder dem andern der Leser die Anregung geben sollten, die Bücher selbst nachzulesen, um ein eigenes Urtheil fällen zu können, dann würde der Forscher finden, dass das Original, ich meine hier die lichtvolle Ausführung *Tchhîng-tsè's*, den Leser auf die lichte Höhe der Wahrheit trägt und nicht zu einem Cirkeltanz auf flachem Parterre einladet.

Aber es steht dem Leser gewiss ein anderer Beweis für die Richtigkeit der deutschen Uebersetzung vor Augen.

Wenn *Tchhîng-tsè* den Geist der confucianischen Lehre verstanden hat, so musste das Resultat — der Blütenbaum der Erkenntniss, aus der Wurzel, dem Grund-

princip, d. i. aus der Erkenntniss und „Veredlung seines Selbst“, ebenso emporwachsen, wie das zweite — „die Erneuerung des Volkes“ —, und das dritte — „das höchste Gut“ — aus ihm, sodass zum Schluss mit dem höchsten Gut zugleich die höchste Erkenntniss und die höchste und letzte Veredlung der Menschen erreicht wird.

Dem ist nun allerdings so. Und wenn denn einmal die Einfügung eines Kapitels für nöthig gehalten wurde, so darf man jetzt hinzusetzen, dass es ganz vollkommen im Geiste des Confucius und der ihm zunächst stehenden Schüler geschehen ist.

SECHSTES KAPITEL.

Worin erklärt wird, was damit gemeint sei, dass unsere Gedanken und Intentionen wahr und lauter sein sollen.

§. 1. Wenn (von Confucius) gesagt wurde: Man soll wahr und lauter in seinen Intentionen, seinen innersten Gedanken sein, so heisst das — man soll sich nicht selbst so täuschen, wie uns etwa ein unangenehmer Geruch verhasst ist, wie uns ein schönes Aeussere sofort gefällt; das heisst also, man soll auf sich selbst achten (sich nicht durch Sinnestäuschungen irreführen lassen). Daher muss der Weise sorgfältig auf sich achten, wenn er allein ist [und auf die Geheimnisse seines Herzens, die nur ihm bekannt sind].

BEMERKUNGEN.

Dies ist das zweite Glied des confucianischen Ketten-satzes in seiner Umkehr, welches commentirt werden soll. Es müsste also, wenn der Commentator den Autor durchdringend verstanden hat, das vorstehende Kapitel in streng logischem Zusammenhange mit dem vorhergehenden sein, denn Confucius sagt S. 72:

„Wenn wir der Erkenntniss höchsten Grad erreicht haben, dann sind unsere Intentionen (innersten Gedanken) wahr und lauter.“

Da nun das vorige 5. Kapitel von dieser höchsten Erkenntniss handelt, so muss dies 6. Kapitel mit dem vorigen in eben solchem Zusammenhang sein, wie die beiden vorangeführten Sätze des Confucius.

Nun haben wir aber für das vorige Kapitel zwei Commentare, die sehr kurze Ausführung des *Tsêng-tsè*, die wegen dieser Kürze von den spätern Commentatoren einer Verstümmelung gleichgeachtet wird, S. 196, und den sehr ausführlichen von *Tchhîng-tsè*, S. 200.

Wäre die Verstümmelung begründet, so wäre das 5. Kapitel des *Tsêng-tsè* ausser Acht zu lassen, die Ausführung *Tchhîng-tsè*'s würde an die Stelle des 5. Kapitels treten, und nur diese würde mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden zu vergleichen sein.

So einfach und leicht habe ich mir die Sache nicht gemacht. Ich habe die Behauptung gewagt, dass der kurze Satz *Tsêng-tsè*'s seine volle Berechtigung wol haben könnte, und habe nachgewiesen, dass die wenigen Schriftzeichen bedeutsamen Sinn erhalten, der, in deutschen Worten wiedergegeben, zu einem umfänglichen Commentar anschwellen muss.

Wenn man die Meinung aufrecht erhalten will, dass

der erste Commentar — die Worte *Tsêng-tsè's* — nicht bis zur Unkenntlichkeit und Unverständlichkeit mutilirt ist, so tritt nun die weit grössere Aufgabe heran, zu zeigen, dass die beiden Commentatoren in ihren Erklärungen nicht weiter in ihren Meinungen auseinandergehen, als dies zwei Philosophen derselben Schule (doch verschiedener Zeit) in der Erklärung ein und desselben Axioms thun dürfen.

Und siehe da, ohne viel dazuzuthun oder hinwegzunehmen, ohne Zwang kommen wir zur Uebereinstimmung ihrer Ansichten mit dem einzigen Unterschied, dass der spätere *Tchhîng-tsè* den Nagel vorsichtig einschlägt, der gewaltige *Tsêng-tsè* ihn mit einem einzigen Schlag auf den Kopf einwuchtet.

Zu diesem wuchtigen Schlag holt er aus am Schluss des 4. Kapitels, in welchem er hervorhebt, was die Hauptsache, was das Wesentliche ist, die Wurzel, aus der sowohl der Baum der Erkenntniss, wie der Baum des Lebens erblüht. Und diese Hauptsache heisst:

„Die sorgfältigste Beachtung des Geisteslebens der Menschen.“

Und darauf hin lautet sein 5. Kapitel:

„Wer sie kennt, diese Wurzel, der erreicht den höchsten Grad der Erkenntniss.“

Ebendasselbe sagt auch *Tchhîng-tsè*. Das Resultat ist ein übereinstimmendes. Nur dringt *Tchhîng-tsè* nicht allein bis in den Urgrund des Menschengestes ein, sondern er nimmt auch andere, auch die weniger Geistesklaren mit in die unendliche Tiefe; er lässt uns nicht selbst unsern Weg dahin suchen, sondern zeigt ihn, und in herrlich glänzendem Lichte.

Der Urgrund des Menschengestes, das ist der Urgrund alles Seins, das ist das Fünklein der Seele nach der Auffassung der alten Mystiker; das ist das Absolute nach Art des Philosophen, das ist der Odem Gottes nach

Aussage der Heiligen Schrift, das ist der Geist Gottes, der allmächtig und allwissend sich auch im reinen Menschenherzen widerspiegelt, das ist das *Lý* nach der Deutung der chinesischen Philosophen, das höchste absolute Intelligenz an und für sich hat. —

Ich wollte ja in der Hauptsache nur nachweisen, dass die beiden Gelehrten in ihren Beweisführungen und Erklärungen nicht im Widerspruch zueinander stehen; denn soll das Lehrgebäude mit dem Einbau *Tchhîng-tsè's* weiter geführt werden, so kann dies schadlos und folgerichtig nur dann geschehen, wenn *Tchhîng-tsè* nicht aus der Denkweise *Tsêng-tsè's* gewichen ist.

Er ist es nicht, wir dürfen seine schöne Ausführung als ein Ornament ansehen, durch welches das Gebäude geziert, nicht verunstaltet wird.

Die grössere Aufgabe ist nun, zu der Ueberzeugung zu führen, dass beide Philosophen, der frühere wie der spätere, den Sinn des Meisters richtig erfasst haben.

Der Meister aber sagt: „Wenn wir der Erkenntniss höchsten Grad erreicht haben, dann sind unsere Intentionen (innersten Gedanken) wahr und lauter.“ Demnach schliesst also die Intelligenz die Lauterkeit unsers Geistes und aller seiner Actionen und Aeusserungen ein.

Ich möchte zurückweisen auf S. 75. Ich erlaubte mir dort die Ansicht auszusprechen, dass ein Mensch, der wirklich vollkommen wäre, d. i. absolute Erkenntniss hätte, auch absolut gut handeln müsse, weil er dann das Verderbliche des Bösen einsähe; ihm müsste ja die eigene Seele so klar vor Augen stehen, wie ein Spiegel, und der kleinste Makel darauf würde sich durch einen Blindfleck zu erkennen geben und durch sein Nichteuchten und Nichtglänzen der Intelligenz eben solchen Eintrag thun, wie der Sittenreinheit, sodass bei vollendeter Klarheit dieses Spiegelbildes zuletzt höchste Intelligenz und abso-

lute Vollkommenheit beim Heiligen in Eins zusammenfließt.

Danach habe ich angedeutet, dass die ältern chinesischen Philosophen dies deutlicher machen, da bei ihnen der Erkenntniss höchster Grad — die Erkenntniss des Höchsten, des *Taó*, — die Gotteserkenntniss einschliesse und weil nach chinesischer Religionsphilosophie die wahre Erkenntniss des *Taó* nur im reinen Herzen möglich sei. Das wird von *Laò-tsè* schön und klar gezeigt in seinem *Taó-tě-kīng*.

Aber auch das vorliegende Buch, das *Tá-Hiö*, das, wie schon öfters gesagt, die grösste Aehnlichkeit mit dem *Taó-tě-kīng* des *Laò-tsè* hat, vermag seinem Originalinhalt nach dem forschenden Leser einen Einblick zu gestatten in die Tiefe der staunenerregenden Denkerweise der Philosophen des chinesischen Alterthums, und *Laò-tsè* und *Khòng-tsè* (Confucius) darf man als solche nebeneinander nennen. Ueber erstern will ich hier nicht zu ausführlich reden, aber um ein neues Urtheil über den Meister Confucius und seine Schüler darf ich wol hier bitten, und fragen:

Kommt man aus bei der Darlegung seiner Lehren, wenn man ihn, wie dies bisjetzt immer geschehen, den Verkünder einer mit unzusammenhängenden Sentenzen gewürzten Alltagsmoral nennt? Kann man in Wahrheit und im Ernst vom ihm sagen, wie Legge („nach langem Studium seines Charakters und seiner Meinungen glaubt sagen zu können“), dass er kein neues Licht auf Fragen geworfen, die ein weltweites Interesse haben? Darf man von ihm sagen: „He gave no impulse to religion?“

Nein! Ohne Religion ist keine Seite seiner Lehre zu finden, ohne den Besitz tiefster und unerschütterlicher Religionsüberzeugung ist seine Doctrin ihm nachzudenken unmöglich. Bei jeder Zeile von ihm fühlt man dies. Wenn er durch Commentatoren und Compileren späterer Zeiten

verflacht wird, wenn europäische Uebersetzer nur unzusammenhängende Gemeinplätze gefunden, ihn zu sich herab in ihre Sphäre, in ihre Anschauungsweise gezogen haben, so kann für uns darin kein bestimmender Grund gefunden werden, Confucius da zu erblicken und da zu belassen, wo jene ihn hingestellt haben.

Man bedenke nur, dass das geflügelte Wort:

„Es liebt der Mensch das Strahlende zu schwärzen und das Erhabene in den Staub zu ziehn“, auch auf China angewendet werden darf. Von einem absichtlichen Heruntersetzen oder Herunterziehen will ich aber nicht reden, sondern nur von den Europäern, die die Werke des Confucius mit Ernst und Liebe zu übersetzen versucht, dabei aber seinen hohen Geist nicht erreicht haben, obschon sie, wie ich nicht zweifeln kann, bestrebt waren, in die Tiefe seiner Gedanken einzudringen.

In solchem Falle, d. h. wenn die Uebersetzung Flachheit zeigt, dann kann man überzeugt sein, auch Widersprüche zu finden, Inconsequenzen, welche ausgleichen zu wollen die Herren Uebersetzer ganz vergebens sich abmühen. Diese Widersprüche zeigen aufs deutlichste, dass der Uebersetzer den richtig passenden Begriff nicht gekannt hat.

Ein einziges Beispiel will ich zur Illustration dafür geben; zugleich soll eine hervorragend wichtige Bedeutung eines Schriftzeichens — *Taó* — erklärt werden. Die ursprüngliche Bedeutung des Schriftzeichens *Taó* ist Weg, daher Führung; aber dieser Weg und diese Führung wird in religiös-philosophischer Sprache — wie bei *Laò-tsè*, ebenso bei Confucius, ähnlich wie im Alten und auch im Neuen Testament — der Weg zum Heil, zu Gott, und in den allermeisten Fällen ist die Bedeutung von *Taó* gleich Gott selbst, wie Joh. 14, 6 — „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.“ —

Nun sind die Bücher des Confucius voll vom gött-

lichen Wort, zeigen Gottes Führung und den Weg zu ihm. Und nun das Beispiel aus den *Lun-yú*, den Gesprächen, Th. 1, S. 10:

Confucius sagt: „Am Morgen das *Taó* kennen lernen, am Abend sterben, d. i. vollauf genug.“

Das ist wol ersichtlich, dass — der Weg — für *Taó* hier nicht gesetzt werden darf. Es ist ja auch ausserdem noch ein zweites Bild — Morgen und Abend — in dem Ausspruch des Confucius. Es kann, meine ich, niemand unklar sein, dass Confucius sagt:

„Wenn wir nur auf unserm Lebenswege Gott erkannt haben, zu ihm hingeführt worden sind, dann haben wir genug gethan und können ruhig und beseligt am Abend unsers Lebens dem Tod entgensehen.“ —

Mr. Legge übersetzt den Ausspruch folgenderweise:

„The Master said: If a man in the morning hear the right way, he may die in the evening without regret.“

Hierzu gibt er nun sehr schöne Bemerkungen. Zuerst sagt er:

„One is perplexed to translate *Taó* here“, — dann gibt er einige chinesische Erklärungen, die sämtlich die richtige Definition enthalten, und endlich schreibt er:

„One would fain recognize, in such sentences as this, a vague apprehension of some higher truth or *Taó*, than Chinese sages have been able to propound“ — und übersetzt nun im Folgenden

Taó durch truth, right principles, all pervading unity, etc.

The higher truth, die hohe göttliche Wahrheit, darauf kommt Mr. Legge endlich doch trotz allem Widerstreben, und dennoch ist ihm Confucius, der 500 Jahre vor Chr. gelebt, kein grosser Mann.

Confucius war durch und durch religiös, durchweg Religionslehrer, und viel von dem, was er zuerst ge-

sagt, wird stehen bleiben, solange die Welt steht, solange ein denkendes Wesen bleibt.

Ohne Religion, ohne den Gedanken an ein absolut vollkommenes Wesen, das dem Menschen von seinem ewigen *Lý* mitgetheilt, konnte er obige Folgerung nicht schreiben.

Ich führte S. 74 an, dass Sokrates denselben Gedanken später ausgesprochen hat. Dem füge ich hier zu, dass diese seine Denk- und Ausdrucksweise nur möglich wird, nur dadurch innern Wahrheitsgehalt erhält, wenn man ihm den Glauben an ein absolut vollkommenes Wesen — an ein *Ἰεῖον* zugesteht. Der Beweis dafür ist leicht zu führen:

Sokrates behauptet, die Tugend sei nur ein Wissen; wer das Gute kennt, der thut es auch, er kann in der Wahl des Guten nicht zweifelhaft sein, er irrt nicht dabei. Das Nicht-Irren aber ist, darüber sind wir wol einig, ein göttliches Attribut.

Nun aber, nachdem wir *Tchhîng-tsè* gehört, werden uns die Worte des Meisters ihrem innersten Wesen nach klar: dem Menschen ist vom Himmel das *Lý* eingegeben. Dieses, der Odem Gottes, das absolut Geistige umfasst Weisheit und Tugend in sich, ist die höchste, reinste Wahrheit selbst. Der Mensch also, der zur höchsten Erkenntniss gelangt, wird durch und durch wahr sein. Wenn er von Intelligenz durchdrungen, von Wahrheit durchglüht ist, dann ist es für ihn undenkbar, dass er sich selbst täuscht und dass er sich Sinnestäuschungen hingibt.

Dies Bild zu seiner letzten Consequenz verfolgt, gibt das des Heiligen. Aber auch für den Menschen, der das Gute erstrebt, der in seiner innersten Seele wahr, wahr gegen sich selbst sein soll, muss es ein Mittel geben, für sein Streben Befriedigung zu finden.

Ein solches Mittel gibt es, aber der Gebrauch des-

selben ist ausserordentlich schwer, denn es muss fortwährend, täglich neu und den ganzen Tag hindurch angewendet werden (S. 123).

Es heisst Selbstbeachtung und Selbstachtung.

Fortwährend unser eigenes Thun und Handeln beachten, fortwährend die innerste Ueberzeugung tragen, dass all unser Thun und Lassen, jeder unserer Gedanken, auch der nicht ausgesprochene, wahr und lauter ist, auch in tiefster Zurückgezogenheit schon aus Achtung gegen sich selbst nichts thun, was wir nicht könnten sehen, nichts denken, was wir nicht könnten laut werden lassen.

Achtung auf sich selbst haben, sich nicht durch Sinneseindrücke, sich nicht durch den Schein täuschen lassen, sondern auf das Wesen eingehen, sich nicht blenden lassen, sich nicht durch Vorurtheile — ein wohlgefälliges Aeussere — bestechen lassen.

Achtung vor sich selbst haben, d. h. man soll, auch wenn man allein ist, wenn niemand da ist, der auf uns achtet, aus eigenem innern Antrieb das Rechte und Gute thun, das Wahre jedem unserer Gedanken beigesellen.

Confucius gesteht selbst zu, dass solche fortwährende Selbstbeachtung sehr schwer ist, er sagt, er habe kaum einen Menschen gefunden, der einen Monat lang streng sich selbst zu beachten fähig sei, und nur von dem einzigen seiner Schüler *Hoeî* hielt er sich überzeugt, dass er dies unausgesetzt thue. In vollkommener Weise vermag dies nun der *Kiün-tsè*, der Weise, der seine Tugend zur himmlischen Reinheit geführt, der die *mîng-tě* sich wiedererworben hat.

Der schöne Gedanke der Achtung auf sich selbst und Achtung vor sich selbst, wird im Chinesischen durch die zwei Schriftzeichen *tsé-khiên* ausgedrückt, und dabei kann kein Zweifel aufsteigen, denn *tsé* heisst selbst und durch *khiên* wird unser Verhalten zu dem ausge-

drückt, den wir hochachten, also die Verehrung, die Hochachtung, die Bescheidenheit, Ergebenheit, der Nicht-Stolz, die Nicht-Anmassung.

Und passt denn etwa das deutsche Wort dem Sinne nach nicht hierzu?

Wenn ich ohne Vorlage zu dem Satze ein passendes Wort erfinden sollte, wüsste ich kein anderes zu nennen. Dennoch bin ich wieder mit sämtlichen Vorübersetzern in Nichtübereinstimmung. Sie übersetzen einer mit dem andern und einer nach dem andern *tsé-khiên* durch Selbstfreude. Dies geschieht auf den Vorschlag des Commentators *Tchoû-hî*, der das Schriftzeichen *khiên* mit einem andern vertauscht, das andere Bedeutung hat und anders ausgesprochen wird, als das Original gibt, und solchem einseitigen Vorschlage wird von allen Seiten zugestimmt.

Solche Vorlage kann ich aber nicht als haltbaren Grund zum Aufbau betrachten.

Wohl gebe ich zu, habe bereits ausgesprochen und führe später, Kap. 6, §. 4, weiter aus, dass der Weise, der fortwährend auf sich selbst achtet und zur *mîng-tě* gelangt ist, jedenfalls auch zu innerer Ruhe und Befriedigung gelangt, und dass ihm in allen Wechselfällen des Lebens eine innere Beseligung eigen sein wird. Ich habe dies Gefühl den Beifall des Gewissens genannt. Will man dafür Selbstfreude einsetzen, so ist dies zwar begrifflich nicht unmöglich. Aber Selbstfreude ist doch ein Mitresultat, welches erhalten wird, wenn wir das gethan haben, was wir thun sollen, aber nicht das Gebot selbst.

Noch einen andern Unterschied in den Uebersetzungen muss ich — wenigstens für Sinologen — erwähnen. Mehrere Uebersetzer fassen die Beispiele von den Sinnes-täuschungen, wahrscheinlich weil sie sich wie gut und schlecht gegenüberstehen, so auf, dass man das Böse fliehen solle, wie man einen übeln Geruch hasst, und das

Gute erwählen, wie man von einem ansprechenden Aeussern bezaubert wird. Wenn mit solcher Uebersetzung gemeint ist, dass für denjenigen, der die höchste Erkenntniss hat, die Wahrheit der Intention und die darauf folgende Willensäusserung in so natürlicher Weise vom Bösen abgewendet sein muss, wie man sich unwillkürlich vom übeln Geruch abwendet, und umgekehrt so natürlich dem Guten zugewendet sein muss, wie das Auge unwillkürlich durch das Schöne gefesselt wird, so liegt solcher Auffassung unleugbar ein ebenso schöner als wahrer Gedanke zu Grunde. Mr. Marshman aber zieht diese Consequenz nicht, dagegen gibt ihm die noch gezwungener und noch unrichtigere Uebersetzung seines Sohnes Veranlassung, die Moral des Confucius als eine sehr oberflächliche zu brandmarken (s. Vorwort).

Der Leser möge sein Urtheil nach einer streng wörtlichen Uebersetzung selbst fällen:

„Das genannt wird verificiren seine Intentionen welches, ist — nicht sich selbst täuschen sicherlich.

Gleichwie hassen hässlichen Geruch, gleichwie lieben liebliches Aeussere, dieses es wird genannt Selbstachtung.

Daher der Weise muss sorgsam beachten sein Fürsichsein sicherlich.“ —

Man wird wol aus diesen Zusammenstellungen ersehen, dass die Sinneseindrücke nicht einander gegenübergestellt, sondern so nebeneinandergestellt sind, dass dadurch kundgegeben wird, dass man sich weder durch das unsere Sinne Reizende (unbedacht) anziehen, noch durch das unsern Aussensinnen Widrige (unbedacht) abschrecken lassen soll.

Die Richtigkeit der deutschen Uebersetzung ergibt sich aber für diese Stelle streng aus dem folgenden Paragraphen, worin vor Augen gestellt wird, wie sehr die gewöhnlichen Menschen darauf bedacht sind, uns täuschen

zu wollen, und worin wir darauf aufmerksam gemacht werden, dem Aussenschein nicht zu folgen.

§. 2. Der Mensch von niederer Gesinnung, wenn er verborgen im Innern seines Hauses ist, thut nicht das Gute, hier ist er zu allem fähig.

Sieht er aber einen weisen und tugendhaften Mann, dann verstellt er sich, sucht seine Laster zu verbergen und seine Scheintugend zur Schau zu stellen.

Der Mann aber, der auf sich selbst sorgfältig achtet, der durchschaut sein Inneres ebenso wie er ihn äusserlich schaut; was hilft ihm dann noch sein Gebaren?

Daher sagt man mit Recht: Die Wahrheit im Innern manifestirt sich im Aeussern.

Daher muss der Weise sorgfältig auf sich achten, wenn er allein ist (sich selbst von seinen innersten Gedanken Rechenschaft geben).

BEMERKUNGEN.

Hier wird zur Verdeutlichung des vorigen Paragraphen das Benehmen des Menschen von niederer Gesinnung dem des Weisen oder des Mannes von edler Gesinnung gegenübergestellt.

Es wird nicht überflüssig sein, zunächst die chinesischen Schriftzeichen, die den Mann von niederer Ge-

sinnung und den von hoher edler Gesinnung bezeichnen, näher zu definiren.

Kiün-tsè, das man wörtlich durch Fürstensohn übersetzen könnte, bezeichnet bei Confucius den Mann, der sich die Grundsätze zu eigen gemacht, oder sich zu eigen zu machen strebt, die Confucius an die Spitze seines *Tá-Hiö* gestellt, also, als höchstes Ideal den Mann, der seiner ihm innewohnenden himmlischen Tugend ihren ursprünglichen vollkommen reinen Strahl zurückgegeben, dessen *tě* (himmlische Tugend) *mîng* (vollkommen, rein und fleckenlos) ist, der ferner (oder daher) die Menschheit liebend umfasst oder sein Volk erneuert hat und das höchste Gut, indem er feststeht, erreicht hat. Hierbei wird ja hohes fürstliches Ansehen mit inbegriffen, und in diesem Sinne gebraucht *Laò-tsè* dieselben Charaktere, wobei man nur für *mîng-tě* — *Taó-tě* zu setzen braucht.

Aber Confucius gebraucht die Schriftzeichen *Kiün-tsè* auch dann, wenn von einem Manne die Rede ist, der die genannten Grundsätze zur Aufgabe seines Lebens gemacht hat, er versteht also darunter den Mann von gediegenen und edeln (ethischen) Grundsätzen, der nach höchster Weisheit und Tugend strebt, den praktischen Philosophen im höchsten Edelsinn.

In diesem Falle gebraucht *Laò-tsè* die Bezeichnung *scháng-shîn* — der Weise — sapiens vir.

Dem Weisen, oder genauer, dem Mann von edeln Grundsätzen steht nun contrastirend gegenüber der *siaò shîn*, wörtlich der kleine Mann. Der Contrast gibt zu erkennen, dass der *siaò shîn* derjenige ist, der die obigen Grundsätze nicht zu den seinigen macht. Man erkennt wol hieraus, dass dieser „kleine Mann“ nicht nothwendig einer sein muss, der, wenn er allein ist, nur auf Bosheiten sinnt und für den es keine Niederträchtigkeit gibt, deren er nicht fähig wäre, sondern der „kleine Mann“

könnte wol auch ein Mann, zwar ohne Erziehung und Bildung sein, den aber dennoch ein gütiges Geschick vor Schändlichkeiten bewahrt hat.

Ich glaubte diese Zusatzdefinition geben zu müssen, weil in China die Höflichkeit von uns fordert, in der Conversation und im Briefstil einem Höhern gegenüber statt des determinirten „Ich“ — das bescheidenere *siaò-shîn* zu gebrauchen. Der höfliche Rath fünften Ranges wird zwar dem Rath vierten Ranges sehr gern einräumen, dass er selbst im Vergleich zu seinem hohen Vorgesetzten sowohl ein kleiner Mann als ein kleines Licht ist, aber auf dem ganzen Erdenrund wird wol die bureaukratische Demuth nicht so weit gehen, sich selbst als charakter- und grundsatzlos zu bezeichnen.

Doch hier, im Gegensatze zum *Kiün-tsè*, ist unter *siaò-shîn* der Mensch ohne alle Grundsätze, der daher zu den grössten Schändlichkeiten fähig ist, nicht nur gemeint, sondern als solcher dargestellt. Ein charakterloser Heuchler, der, wenn er mit Leuten von edler Gesinnung zusammenkommt, sich verstellt und den Schein der Tugend zur Schau trägt.

Aber der Mensch, der sein eigenes Inneres beobachtet, durchschaut auch ihn, bis auf Lunge und Leber hinein (dies ist der prägnante Ausdruck); was hat er da für einen Vortheil von seinem Trug?

Hierbei ist wunderbar, dass kein früherer Uebersetzer das Schriftzeichen *kỳ*, das doch ohne Frage „selbst“ heisst, so übersetzt hat, sondern alle ungefähr folgendermassen schreiben:

„Die Menschen betrachten ihn so, als wenn sie seine Lunge und Leber sähen“ — und Mr. Legge bemerkt hierzu ausdrücklich, dass *ke* (d. i. obiges *kỳ*) gleich „him“, und nicht gleich „himself“, obgleich letzteres seine „common signification“ sei. Ich bemerke hierzu, nicht the „common“, nicht die gewöhnliche, sondern die alleinige,

und warum *kỳ* nicht durch „selbst“ übersetzt werden soll, dafür sehe ich nicht den geringsten Grund.

Dass alle Menschen den andern bis ins Herz hinein sehen könnten, ist doch wahrlich nicht der Fall. Der aber, der sein eigenes Inneres geprüft hat und so bis ins Innerste seines eigenen Herzens geblickt, dass er seinen Urgrund geschaut hat, so lange seinen Geist bearbeitet hat, bis sein Herz rein von Sünde, rein von Fehlern und vollkommen *mîng* geworden, der vermag es wohl, und der vermag es allein!

Und dies ist ja nicht meine Meinung, die ich schreibe, und ist nicht nur das, was ich an dieser Stelle gefunden, es folgt ja ganz natürlich aus der vorhergehenden Auseinandersetzung, und die geistreiche Erörterung *Tchhîng-tsè's* hat diese Ansicht mit unnachahmlicher Klarheit als die des Confucius aufgestellt. Solche Kenntniss setzt zuversichtlich den höchsten Grad der Intelligenz voraus, die nur dann erlangt werden kann, wenn das *Lỳ* zu seiner höchsten Reinheit zurückgelangt ist, und zu solcher Klarheit gelangt man nur, wenn man die grösste Sorgfalt auf das Geistesleben der Menschen, und vorzüglich und zuerst seines eigenen verwendet.

Alle Menschen also durchschauen das innere Geistesleben der andern (hier der Heuchler und Grundsatzlosen) keineswegs, aber der *Kiün-tsè* durchschaut sie, der Weise, der seine Tugend zu ihrer Reinheit und Vollkommenheit, somit zur höchsten Intelligenz zurückgeführt hat.

Diesem, dem Weisen, dem Wahrheitsfreund gegenüber nützt alle Heuchelei, alle Verstellung nichts.

Auf diesen, den Weisen allein ist nun aber der Spruch anwendbar:

„Die Wahrheit, die im Innern ist, manifestirt sich auch äusserlich.“

Und dieser Ausspruch steht an seiner ganz richtigen Stelle. Ganz zuverlässig wird doch damit gesagt, dass

der Weise, der Mann, der durch und durch wahr ist, sich auch äusserlich so gibt und so geben kann, wie ihm innerlich zu Muthe ist, um aber eben wahr durch und durch zu sein, wird der Weise nothwendig die grösste Sorgfalt darauf verwenden, dass er auch in der Einsamkeit, wenn er mit seinen Gedanken allein ist, nur edel und rechtschaffen denkt und gerade ebenso, als wenn zehn Augen sein Inneres sähen, als wenn zehn Hände mit den Fingern auf ihn wiesen. Dies sagt *Tsêng-tsè*, indem er den eigenen frühern Ausspruch an-, und sich selbst redend einführt, folgendermassen:

§. 3. *Tsêng-tsè* sagt: Als wenn zehn Augen auf uns gerichtet wären, als wenn zehn Hände auf uns wiesen, so würdevoll, so ehrbar, so selbstachtungsvoll sollen wir sein.

BEMERKUNGEN.

Das heisst, so sollen wir sein unter allen Umständen, ganz vorzüglich auch — denn dieser Paragraph ist ja die strenge Folge des vorigen — in der Einsamkeit.

Einen weitem erklärenden Zusatz habe ich hier nicht zu machen, die Worte sind verständlich genug und die Sache so einfach und klar, dass kein Zweifel bestehen kann.

Als Beweis für die Richtigkeit der Uebersetzung will ich eine Anmerkung des Mr. Legge geben. Er lässt zwar die chinesischen Commentatoren die seltsamsten Dinge sprechen, sogar von Geistern und Dämonen erzählen, gibt aber die Uebersetzung ebenso schlicht und fügt die Be-

merkung bei: „Die Worte sind wahrscheinlich nur eine nachdrückliche Betonung der im vorhergehenden Paragraphen dargebotenen.“ Und so ist es, das hat schon *Tchoú-hî* vor ihm gesagt (s. Pauthier, S. 53) und mancher andere.

Tsêng-tsè fährt fort:

§. 4. Wie Reichthum das Haus ziert, so ziert die Tugend den Menschen.

Des Geistes überreiche Fülle gibt sich durch freudigen und friedlichen Ausdruck im äussern Menschen kund.

Daher wird der Weise wahr sein in seinen Intentionen, in seinen innersten Gedanken.

BEMERKUNGEN.

Weder so verständlich, noch weniger so schön wie *Tsêng-tsè* habe ich in wenigen Zeilen sein Bild wiedergeben können. Um verständlich zu werden, müsste ich sehr weitläufig werden. Weitläufigkeit aber — diese lange ungebrochene gerade Linie — kann eben nie schön sein. Ich muss mich daher hier mit der einfachen Klarlegung begnügen, dann versuchen, das chinesische Bild zu skizziren, und wenn es unansehnlich bleibt, in ein anschaulicheres verwandeln.

Die Tugend gibt dem Menschen die reichste Fülle von Glück und Seligkeit.

Dies Glück, diese Beseligung gibt sich bei dem Tugendhaften, in welchem der tiefinnerste Gedanke wahr,

ja die göttliche Wahrheit selbst ist, auch äusserlich durch den Frieden, der auf seiner Stirn sich gelagert, durch die Freudigkeit, mit der sein Auge strahlt, durch das Wohlwollen, das um seine Lippen spielt, durch den Edelsinn, den jede Bewegung verräth, trefflich kund (s. S. 222) und jedes Wort, das aus dem reichen, überströmenden Herzen quillt, ist so wahr, wie der innerste Gedanke, der tief in der Seele unausgesprochen verhallt.

Dies wird etwa die Verständigung sein in möglichster Kürze, allerdings nicht in seiner ganzen reichen Fülle, und am wenigsten poetisch schön.

Um an reichem Geistesschwung die Uebersetzung dem Chinesischen ähnlich zu machen, müsste es erlaubt sein, statt der gegebenen Gleichnissbilder solche verwenden zu dürfen, die für uns nach Zeit und Ort näher liegen. Das leuchtet zwar von selbst ein, dennoch glaube ich, es wird dem Leser nicht uninteressant sein, noch tiefer und genauer in den Gedankengang des meisterhaften Schülers *Tsêng-tsè* eingeführt zu werden.

Intorzetta z. B. umschreibt das Gleichniss vom Reichthum des Hauses und der Tugend des Menschen folgendermassen:

„Nachdem *Tsêng-tsè* die Nothwendigkeit der Tugend auseinandergesetzt, preist er sie hier als Zierde und als vortheilhaft (*utilis*), indem er sagt: „Reichthum ziert das Haus, Tugend die Person.“ Das heisst: so wie der, welcher sehr reich und wohlhabend im Hause ist, dieses, das Haus, auch in Dach und Wänden überreich schmückt, und was er an Gold und Silber innen im Ueberfluss hat, auch in äusserm Geräth und äusserer Ausstattung zeigt, so wird auch die Tugend, die im Geiste ihr Asyl gefunden, sich auch in der ganzen Person zeigen oder in den äussern Habitus des Körpers überströmen, und was in Wahrheit im Innern ist, erscheint auch äusserlich. Daher kommt es denn, dass der mit Tugend begabte Mensch,

weil er nämlich nichts hat, worüber er im Geiste Reue trägt, sein Herz so erweitert fühlt, so voll hohen Friedens, voll Ruhe und Glückseligkeit, dass diese sich gleichsam dem Körper mittheilen etc.“ —

Man sieht, dass, so verständig auch Intorzetta urtheilt, auch bei ihm das Bild vom Reichthum des Hauses nicht ausreicht — zum „Decorum“ fehlt die „Utilität“.

Betrachten wir aber das chinesische Verbum *shoún*, das übereinstimmend deutsch durch „zieren“, lateinisch durch „ornare“ übersetzt wurde, genauer, so finden wir, es bedeutet das Wohlthätige, was durch den Thau herbeigeführt wird, und darin ist beides — das Verschönern wie das Beleben (poetisch das Beseelen), enthalten. Ein deutscher Poet würde daher vielleicht gesagt haben:

„Was der Rose der Thau, das ist die Tugend dem Menschen.“

Wie denn Ernst Schulze wirklich vom Thau der Rose in Beziehung auf Utilität sagt:

„Und muss als Thau die Perl' auch kürzer leben,
Was uns beseelt, wem schiene das ein Raub“ —

Und in Beziehung auf das Decorum, die Verschönerung:

„Schön mag die Perl' im Rosenkelche beben,
Doch schöner glänzt ein Tropfen Thaus darin.“ —

Und ebenso gibt die Tugend dem Menschen allein die wahre Beseelung und Beseligung, und ihr wundervoll reiner Strahl kann nicht verborgen bleiben; sie durchglüht den Menschen so ganz, dass jeder Gedanke desselben ihr in ihrer vollkommenen Gestalt als göttliche Wahrheit gleicht.

SIEBENTES KAPITEL.

Worin erklärt wird, wie wir durch die Rectification unsers Herzens unser ganzes Sein veredeln.

§. 1. Wenn gesagt wurde, die Veredlung unsers Selbst bestehe in der Rectification unsers Geistes (Herzens), so heisst das:

Wenn wir uns hinreissen lassen von Aerger oder Zorn, so hat unser Geist noch nicht seine Geradheit und Festigkeit erlangt.

Wenn wir etwas fürchtend oder an etwas verzweifelnd aus der Fassung kommen, so hat unser Geist noch nicht seine Geradheit und Festigkeit erlangt.

Wenn wir uns zu rauschenden Vergnügungen hinneigen, so hat unser Geist noch nicht seine Geradheit und Festigkeit erlangt.

Wenn wir uns von Gram und Sorge beugen lassen, so hat unser Geist noch nicht seine Geradheit und Festigkeit erlangt.

§. 2. Das Herz ist dann nicht ruhig an seiner Stelle (der Geist ist nicht besonnen, ist umnachtet).

Wir sehen wol, aber wir nehmen nicht wahr.

Wir hören wol, aber wir verstehen nicht.

Wir essen wol, aber wir schmecken nicht.

So ist es zu verstehen, dass wir unser Selbst dadurch veredeln, dass wir unserm Geist Geradheit und Festigkeit geben.

bene!)

BEMERKUNGEN.

Die allergrösste Hauptsache bei Erklärung dieses Kapitels — wie jedes andern des bedeutsamen Werkes — ist die Erörterung der Frage:

Ist ein fortschreitender Gedankengang da, arbeitet der Schüler wie der Meister, bei dem wir gesehen, dass jedes folgende Glied einen Gedanken des vorigen mitnimmt und einen neuen gefolgerten hinzutreten lässt?

Dies ist ohne Zweifel der Fall, und ich will versuchen, dies darzulegen und nachzuweisen. Zuerst durch einen andern Commentator.

Wenn ich sage und erweise, dass dieser andere ein gelehrter Chinese ist, so glaube ich durch diese Bekanntgebung der alten chinesischen Philosophie einen nicht unwesentlichen Dienst geleistet zu haben, denn ich befreie dieselbe, wenigstens insoweit sie sich auf deutschem Boden blicken lässt, von einem Alp, der Jahrhunderte hindurch auf ihr gelastet hat.

Noch neuerdings ist, sogar von Männern, die sich rühmen das Chinesische zu kennen, offen ausgesprochen worden, die Chinesen, ja geradezu die alten chinesischen Philosophen hätten keinen Begriff von Logik. Muss denn nicht der Freund jener alten Classiker und Philosophen freudig gestimmt werden, wenn er von einem chinesischen Commentator ausgesprochen findet, dass *Tséng-tsè's* Erklärung Logik zeigt, und dadurch zu erkennen gibt, dass er und dass man dort Werth auf die Logik legt?

Folgende wenige Worte, von Mr. Pauthier entnommen, dem der Commentar *Tchoû-hî's* im Original zu Gebote stand, werden dies bezeugen:

„Ce chapitre se rattache aussi au précédent, afin d'en lier le sens à celui du chapitre suivant“
 . . . *Tchoû-hî*.

Dies spricht doch dafür, dass der genannte Commentator Werth legt auf die Folgerichtigkeit in den Erklärungen *Tsêng-tsè's*, und Freude darüber empfindet, dass er dies andern deutlich nachzuweisen vermocht hat.

Bei Confucius war die logische Consequenz nachgewiesen; es war eine richtige Folge, wenn er sagte:

„Wenn wir die Menschen und den Menschen (uns selbst) dem innern Geistesleben nach erforscht haben, dann haben wir der Erkenntniss höchsten Grad erreicht.

Wenn wir der Erkenntniss höchsten Grad erreicht haben, dann sind unsere Intentionen (innersten Gedanken) lauter und rein.

Wenn unsere Intentionen rein, unsere Gedanken wahr, unsere Begriffe geläutert sind, dann ist unser Geist gerade und rechtschaffen, unser Herz auf dem rechten Fleck etc.“

Aber der Commentator, der die einzelnen Glieder weiter zu seciren hat, hat eine grössere und schwerere Arbeit; und auch er muss in dem zweiten Satze den Gedanken des ersten wiederholen und einen neuen dazu entstehen und sich entwickeln lassen.

Hat er dies gethan? — Zuversichtlich!

Ganz ebenso wie der Meister, nur eben mit grösserer Ausführlichkeit, lehrt der Schüler zuerst die Hauptsache, das Wesentlichste kennen. Dieses Wesentlichste ist die Selbsterkenntniss, die Kenntniss des innern Seelenlebens des Menschen. Um diese Kenntniss vollkommen zu erhalten, sind zwei Dinge nöthig: Das Bild, welches wir kennen lernen wollen, muss 1) ein ganz reines und ungetrübtes sein, nur dann erlangen wir einen deutlichen Begriff davon, und es muss 2) feststehen, darf nicht schwanken, dann erlangen wir einen sichern, feststehenden Begriff von dem dargestellten Inhalt. Doppelt aber ist selbstredend die Reinheit und Ungetrübtheit einerseits, die Festigkeit und Geradheit andererseits dann

nothwendig erforderlich, wenn das zu Erkennende — das Geistesleben, der Menscheng Geist, und das Erkennende — der Geist des Menschen ist, also Object und Subject in eins zusammenfliessen. Dahin gelangen wir jetzt.

Wir haben als höchste Erkenntniss das Reingeistige, das sich auch rein im tugendhaften Menschen spiegelt, wahrgenommen, wir haben gesehen, dass der Mensch durch Selbstbeachtung und Selbstachtung im Stande ist, das Bild rein und deutlich in voller Lauterkeit vor sich zu haben. Aber nun?

Aber nun gilt es das Weitere zu erreichen, dass das Bild Leben und Gestalt gewinnt, dass die Tugend sich ausprägt in der reinen lautern Totalität des Menschen, in seiner Persönlichkeit.

Dazu gehört die Heldenkraft, die Ausdauer, von welcher *Tchhîng-tsè* am Schlusse seiner Erörterung (S. 200) spricht. Dazu gehört der feste unerschütterliche Wille des Geistes und die Kraft des ganzen Mannes, dazu gehört, wie *Laò-tsè* (Kap. 10) sagt:

„Dass der Mensch mit aller Kraft durch Zügelung der Leidenschaften dahin strebe, ein vollendetes, einiges, harmonisches, untheilbares Ganzes zu werden.“

Dann wird, wie *Laò-tsè* weiter (Kap. 12) sagt:

„Dann wird die sittliche Vorstellung geläutert sein, und der Blick des Menschen, auf sich selbst gerichtet, wird ein klarer, auf andere gerichtet, ein vorurtheilsfreier sein.“

Und sehr ähnlich sagt *Tsêng-tsè* zunächst mit Confucius in den kurzen Worten, dass die Veredelung unsers Selbst in der Rectification unsers Herzens — des Geistes und des Gemüths bestehe.

Ungebeugt durch die Einflüsse der Aussenwelt muss das Herz (Geist und Gemüth) des Menschen sein.

„Gerade aufgerichtet“ sowol als „an der richtigen Stelle“ sind in der That des Philosophen Aus-

drücke hier. Und keine Sprache der Welt vermag das Geistige — geistig, das Lebendige — lebendig wiederzugeben. Hier müssen wir uns mit todten Buchstaben, dort mit Schriftzeichen begnügen und froh sein, wenn wir ein irgend passendes Bild radirt oder sonstwie entworfen haben. Nun können wir glücklicherweise sagen, dass an dieser Stelle die chinesischen Bilder — das Gerade-aufgerichtet-sein und das An-seiner-Stelle-sein — fast genau mit unsern deutschen Bildern übereinkommen.

Auch wir betrachten ja im Bilde unsern Geist wie einen Baum, der seine Wurzeln im Herzen, seine Zweige, Blätter, Blüten, Früchte im Kopfe hat. Wie einen Baum, der, wenn alles richtig ist, gerade aufgerichtet steht.

Die gelindeste Abweichung von der senkrechten Linie ist die Neigung; im Deutschen der zarteste Ausdruck für Leidenschaft. Auch unser Baum wird durch Freude bewegt, durch Kummer gebeugt, durch Sorge geknickt; ferner, wenn die Leidenschaften stärker werden, wird der Baum hingerissen, und endlich (wenn wir nicht mehr Herrn unsers Selbst sind) kommt der Geist aus seiner Fassung, er wandert, ist längere oder kürzere Zeit abwesend, denn nur der wahrhaft Tugendhafte und Geistesstarke hat — hier wie dort — das Herz, die Geisteswurzel, auf der richtigen Stelle.

Deshalb gebraucht auch *Tsêng-tsè* in allen den Beispielen, die er dafür anführt, dass der Geist durch Sorge, Leidenschaft etc. seiner Geradheit entrückt wird, die Conjunction *tsè* — „folglich“ —, welche die sichere unmittelbare Folgerung anzeigt, ein Zeichen, dass er mit dem vorhergehenden Ausspruch eine Entrückung, Neigung, Verbiegung angeben, die das Bild klar vor Augen stellt.

Es darf daher nicht heissen: — „Wenn wir in Aerger oder Zorn gerathen, oder wenn wir ärgerlich oder zor-

nig sind, so hat auch unser Geist seine Geradheit und Festigkeit nicht erlangt“, — sondern es muss heissen:

„Wenn wir uns hinreissen lassen durch Aerger und Zorn, so hat selbstverständlich unser Geist seine Geradheit und Festigkeit noch nicht erlangt.“

Weil die Conjunction *tsè* — „folglich, demnach, demgemäss“, verlangt, dass das vorherige Bild — „hinreissen, fortreissen lassen“ — mit dem folgenden, — „der Nichtgeradheit, Nichtfestigkeit“ — conform sei.

Für das zweite Bild:

„Wenn wir, weil etwas fürchtend oder an etwas verzweifelnd, aus der Fassung kommen, so hat demnach unser Geist seine Geradheit und Festigkeit noch nicht erlangt“ — kann man wol setzen:

„Wenn wir uns von Furcht und Verzweiflung rütteln und schütteln oder erschüttern lassen“ etc., aber keinesfalls

„Wenn wir uns uns von Furcht durchschauern oder durchrieseln lassen“, oder dergleichen, weil dies dem Bild der Geradheit und Festigkeit nicht entspräche.

Ebenso müssen die folgenden Verben: „zu rauschenden Vergnügungen hinneigen, — sich von Schmerz und Sorgen beugen lassen“, dem Bilde des Baumes angehören, der sich eben auch neigt und beugt, doch nur wenn er nicht ist, wie er sein soll, wenn er noch schwach und beugsam ist.

In allen diesen und dergleichen Fällen ist das Herz nicht ruhig an seiner Stelle, fügt *Tsêng-tsè* in derselben Metapher weiter schreitend und auch für uns richtig hinzu, und dies ist gänzlich und nur allzu verständlich, denn es wird wol niemand zweifeln, dass man den, aber auch nur den für veredelt, für sittlich vollkommen erachtet, der das Herz auf dem rechten Fleck hat. Und so könnte

man in der That die chinesischen Schriftzeichen: *sīn pō tsay* übersetzen, denn wörtlich heissen sie:

„Das Herz (der Geist) ist nicht zu Hause.“

Aber glücklicherweise sind wir weder benöthigt, noch berechtigt, die Stelle so trivial zu fassen. Es steht noch das Schriftzeichen *yěn* dabei, das den Satz zur abgerundeten Sentenz macht. Der kürzere Satz resumirt demnach den Inhalt der vorhergehenden Ausführung, und da demnächst eine weitere Ausführung folgt, so muss dieses *yěn* übersetzt werden durch: „Wenn aber — so.“

(Und dies ist der Grund, weshalb ich die beiden Paragraphen zusammengefasst zu erklären suche.)

Wir müssen daher sagen:

Wenn aber der Geist nicht in der rechten Verfassung ist, wenn er durch Sorge gebeugt, durch Kummer geknickt, durch Zorn hingerissen, oder kürzer und mit geringerer Metapher, wenn er auf solche Weise getrübt und umnachtet ist, so wird ja auch seine Action zur Aussenwelt gestört, die Sinne, durch welche er mit der Aussenwelt sich verbindet, versagen die Dienste.

Wir sehen wol, aber wir bemerken nicht; wir wissen nicht was wir sehen; die Aussenwelt macht keinen Eindruck, der Geist bleibt kalt, gefühllos, unwirksam.

Wir hören, aber wir vernehmen nicht; die Worte gehen ein, aber sie verbinden sich nicht zu Gedanken.

Wir nehmen Speise zu uns, aber wir bemerken ihren Geschmack nicht; unser Leben wird ein nur vegetatives, das Geistesleben ist gestört.

Und hiermit ist denn auch der weitere Verfolg des Gedankens, der im vorigen Paragraphen ausgesprochen und herübergenommen wurde, — dass unsere Gedanken nur dann wahr und lauter sind, unsere Geistesregsamkeit nur dann klar und deutlich vorhanden, wenn wir uns nicht selbst durch unsere Sinne betrügen lassen, wenn die Wechselwirkung des Geistes durch die Sinne

auf die Aussenwelt, und dieser durch die Sinne auf den Geist vorhanden, wodurch die volle Harmonie, bei richtigem Verständniss, bei Besonnenheit und Ueberlegung hervorgerufen wird, — nun aufs beste vermittelt und erklärt, sodass man, um ganz verstanden zu werden, wol nichts weiter hinzuzufügen hat, als die Umkehr seiner Schlussbemerkung, d. i. die Affirmative:

„Wenn der Geist da ist, und so da ist, wie er sein soll, ungebeugt, ungeneigt, ungebrochen, gerade aufgerichtet, dann wird die Person, die ihn trägt, ihre volle Integrität besitzen und eine Zierde der Menschheit sein.“

Aber diese Affirmation gibt *Tsêng-tsè* selbst in seinen Schlussworten:

„So ist es zu verstehen, dass die Veredlung der Person, des Menschen, des Selbst, in der Rectification des Geistes bestehe.“

ACHTES KAPITEL.

Worin erklärt wird, dass durch die Veredlung unsers Selbst die gute Leitung der Familie bedingt ist.

§. 1. Wenn gesagt wurde, um die Familie gut zu leiten, ihr Harmonie zu geben, müsse man zuvor sich selbst veredelt haben, so heisst das:

Wenn die Menschen eine Zuneigung zu jemand gefasst haben, so lieben sie ihn dann masslos.

Wenn sie jemand nicht wohlwollen, so hassen sie ihn masslos.

Wenn sie jemand hochachten, so verehren sie ihn masslos.

Wenn sie jemand beklagen, so bemitleiden sie ihn masslos.

Wenn sie jemand geringschätzen, so verschmähen sie ihn masslos.

Demnach ist ein solcher, der einen andern liebt, dabei aber doch dessen Fehler nicht verkennt, oder einen andern hasst, dabei aber doch seine Vorzüge anerkennt, sehr selten in der Welt zu finden.

§. 2. Dafür haben wir ein Sprichwort, welches sagt:

Die Menschen wollen niemals die Fehler ihrer Kinder, niemals den Reichthum ihrer blühenden Saaten anerkennen.

§. 3. Dies aber heisst, wer sich selbst nicht veredelt, wird auch seine Familie nicht gut zu leiten verstehen.

BEMERKUNGEN.

Ist der Inhalt dieses Kapitels die Erfüllung des Versprechens, welches in der Inhaltsanzeige, die wie gewöhnlich in chinesischen Schriften, am Schluss des Kapitels gegeben wird, und welche lautet, dass in diesem Kapitel erklärt werden soll, wie durch die Veredlung unsers Selbst die gute Leitung der Familie bedingt werde — mit andern Worten, ist der Ausspruch des Confucius erläutert worden, welcher sagt:

„Ist unsere Person veredelt, so werden wir auch unserer Familie eine harmonische, eine rechte Einrichtung geben können?“

Ich glaube diese Frage an die Spitze meiner Erörterungen schreiben zu müssen, da Mr. Legge, dessen sehr ausführliches Werk nicht übersehen werden kann, an der Spitze seiner Erläuterungen zu diesem Kapitel die Behauptung aufstellt, dass ihm der Inhalt nicht als Erläuterung genügt, denn er schreibt:

„Der Text lehrt hier augenscheinlich, dass die Menschen fortwährend in Irrthümer verfallen zufolge der Parteilichkeit ihrer Gefühle und Leidenschaften. Inwiefern aber dieser Irrthum die Veredlung der Person afficirt und der Regelung ihrer Familie Eintrag thut, wird nicht speciell angegeben.“

Der genannte Herr hält also die Erörterung für unvollständig. Dieser Behauptung möchte ich widersprechen, wobei ich vorweg bemerke, dass allerdings zu berücksichtigen ist, dass *Tsêng-tsè* unmöglich in jedem neuen Kapitel das in frühern gegebene aufs neue erörtern kann, und dass gerade die Vorzüglichkeit sowohl des classischen Kapitels des Confucius, als des Erklärungskapitels des *Tsêng-tsè* darin besteht, dass in jedem folgenden Satz, in jeder folgenden Erörterung alle vorhergehenden Sätze und Erörterungen zu Prämissen werden, die das Folgende fordern und das Bekanntsein mit dem Vorhergehenden erheischen. Die Erklärungskapitel bedingen demnach, dass man alle vorhergehenden verstanden haben muss, wenn man das vorliegende richtig beurtheilen will.

Wenn auf die Frage: „Was gehört dazu, um als Haupt der Familie diese in ihrer Totalität gut zu leiten, ihr vollendete Harmonie zu geben?“ — nur die Antwort erfolgt: „Es genügt, wenn der Familienvater ein guter, braver, rechtschaffener und unparteiischer Mensch ist“ — so würde die Aufführung dieser Eigenschaften, besonders in der Verflachung, die diese Begriffe durch zu häufigen, abnutzenden Gebrauch erhalten haben, absolut

nicht ausreichen. Andere Gestaltung gewinnt das Vorbild des veredelten Menschen, wenn wir dies in dem Sinne des Confucius und seiner Schüler betrachten.

Fragen wir dann: „Was gehört dazu, um als Haupt der Familie diese in ihrer Totalität gut zu leiten, ihr vollendete Harmonie zu geben?“ — so erhalten wir als Antwort: „Es gehört dazu

Ein Mann, der durch seine vollendete Tugend zum leuchtenden Vorbild für andere wird nach dem 1. Kapitel der Explication;

Ein Mann, der andere zur himmlischen Tugend zu führen versteht, nach dem 2. Kapitel;

Ein Mann, der mit den Seinigen dem Ideal höchster irdischer Glückseligkeit zustrebt, nach dem 3. Kapitel;

Ein Mann, der die grösste Sorgfalt auf das Seelenleben der Menschen verwendet, nach dem 4. Kapitel;

Ein Mann, der die höchste Erkenntniss erreicht hat, nach dem 5. Kapitel;

Ein Mann, dessen Intentionen wahr und lauter sind, nach dem 6. Kapitel;

Ein Mann von geradem, festem, unerschütterlichem Charakter, der sich weder von Zorn hinreissen, noch von Furcht erschüttern lässt, ein Mann, der in allen Verhältnissen des Lebens das Herz auf der rechten Stelle hat, dessen Sinne ungetrübt sind, und der daher sehr wohl weiss und sehr wohl kann was er will, nach dem 7. Kapitel.

Ist bei solchem Manne noch weiter etwas anzuführen nöthig, als seine Gerechtigkeit und Unparteilichkeit besonders zu betonen?“

Aber, — und hier kommt nun die Hauptsache für dieses Kapitel, es ist von einer ungewöhnlichen Unparteilichkeit, von einer absoluten Gerechtigkeit die Rede, nicht von einer solchen, die von den Alltagsmenschen gutgeheissen wird. Es steht da: „Wenn die Menschen

eine Zuneigung zu jemand gefasst haben, so lieben sie ihn masslos.“ Es steht nicht da — die meisten Menschen (*plerique*), wie Intorzetta und Noël sagen, und es darf für *shîn* — die Menschen — nicht ein *tchōng-shîn*, la foule des hommes, gesetzt werden, wie Mr. Pauthier den chinesischen Commentator *Tchoû-hî* erklären lässt. Es heisst — die Menschen — men — wie die Engländer Mr. Legge und Mr. Hilliers übersetzen — les hommes — wie Mr. Pauthier in seiner Uebersetzung trotz des chinesischen Commentators richtig schreibt. Und dadurch wird deutlich gemacht, dass die Unparteilichkeit, die Gerechtigkeit in so hohem Masse verlangt wird, wie sie nur bei ausserordentlich wenigen Menschen, wie sie eben nur beim Weisen, dem Mann von höchst reiner, himmlischer Tugend anzutreffen ist.

Und dies ist auch ausdrücklich die Ansicht des Meisters selbst.

In den Gesprächen, S. 10, Col. 3, sagt Confucius:

„Nur der Mann, dem Humanität durch und durch zu eigen geworden, ist im Stande, die Menschen zu lieben und die Menschen zu hassen.“

Allerdings bedürfen diese Worte, die uns noch fremd klingen, wieder eines Commentars für sich. Dieser soll auch an der betreffenden Stelle gegeben werden, denn *Tsêng-tsè* citirt diesen Ausspruch im *Tá-Hiö*, Kapitel 10, §. 14. Hier sei nur vorausgenommen, dass die Worte den Sinn einschliessen: „Nur der Mensch, der von wahrer Menschenliebe beseelt ist, der die höchste Tugend erlangt hat, besitzt ein richtiges Urtheil über die Menschen, ist befähigt, die seiner Liebe Würdigen zu bevorzugen, die Unwürdigen zu verstossen.“ Alle andern Menschen haben demnach Vorurtheile und sind demzufolge nicht im Stande, die Menschen richtig zu beurtheilen, richtig zu behandeln; sie sind ungerecht,

ohne dass sie es wollen, ohne dass sie es wissen, ohne dass sie es zu sein glauben.

Vorurtheile hat jeder Mensch (einzig ausgenommen der von wahrhaft himmlischer Tugend beseelte, der humane Mensch), und ganz besonders wenn seine Gefühle, wenn Liebe oder Hass erregt sind.

Aeusserst wenige Menschen gibt es, die an dem Geliebten Fehler zugeben.

Niemand, der an dem Gehassten Vorzüge findet und aufdeckt.

Blind ist die Liebe, blind ist der Hass, blind ist jede Leidenschaft.

Und das chinesische Sprichwort sagt demnach richtig: „Niemals werden die Menschen die Fehler ihrer Kinder erkennen, niemals werden sie sie richtig erkennen.“

Und sie wissen es nicht. Darum werden sie gegen diese Behauptung kämpfen, werden die Gegenbehauptung aufstellen, dass sie nicht blind für die Fehler ihrer Kinder sind und nicht nur zu warnen, sondern auch zu züchtigen verstehen.“

Jedesmal? Oder kommt es vor, dass die Belehrung unterlassen wird, weil die Sache einmal geschehen, — weil Wichtigeres zu thun ist, — weil vorgebeten wird, — weil jemand zur Stelle, der davon nichts wissen soll, — weil man denselben Fehler nicht fortwährend rügen will?

Fragt man sich so, wird man die rechte Antwort finden, wird sich sagen, dass man nur zu oft gefehlt hat.

Aber die Rechtenrichtung der Familie, die Harmonie in der Familie bezieht sich ja nicht nur auf die Kindererziehung; der ganze, vielleicht sehr ansehnliche Hausstand gehört dazu, und wenn man schon fehlt in der Behandlung der Kleinen, wie könnte die der Erwachsenen eine richtige und fehlerfreie sein? Der also,

der selbst nicht ohne Fehl ist, wird nie im Stande sein, der Familie vollendete Harmonie zu geben.

Dies beweist *Tsêng-tsè* ebenso streng richtig als ausführlich, und auch der strengste Richter, meine ich, vermag dem kein Aber entgegenzusetzen. Vielleicht nur könnte er sagen: „Aber dieser Beweis ist nur ein indirecter!“

Und ist denn danach das Aufstellen eines directen Beweises eine Schwierigkeit? Wenn der Mensch, der nicht vollkommen tadellos ist, seiner Familie vollendete Harmonie nicht zu geben vermag, so vermag es — entweder niemand in der Welt, oder — der, der sein Selbst zu veredeln verstanden hat.

NEUNTES KAPITEL.

Worin erklärt wird, dass aus der guten Leitung der Familie die gute Regierung des Landes folgt.

§. 1. Wenn gesagt wurde: „Wer sein Land gut regieren will, der müsse nothwendigerweise zuerst seine Familie gut zu leiten verstehen“, — so ist das so zu deuten:

Wer seine Familie nicht zu belehren vermag, sollte der fähig sein, die Menschen zu belehren? Gewiss nicht.

Umgekehrt aber braucht der weise Fürst, um als Lehrer und Vorbild seines Volks vollkommen zu sein, nicht aus der Familie herauszutreten, denn

Durch kindliche Pietät gegen die Aeltern wer-

den wir belehrt über die Pflichten der Unterthanen gegen den Fürsten;

Durch die Achtung und Verehrung der jüngern Brüder für die ältern werden wir belehrt über die Pflichten, die der junge Mann gegen den ältern, die der Untergebene gegen den Vorgesetzten zu beobachten hat; und

Die Liebe, das Wohlwollen und die Milde, welche die Aeltern gegen die Kinder, die ältern Brüder gegen die jüngern hegen, sie zeigen uns dieselbe Liebe und Milde, dasselbe Wohlwollen, welches der Fürst gegen das ganze Volk, welches der Höhere gegen den Niedern zeigt.

BEMERKUNGEN.

Mit diesem Kapitel treten wir wieder in Zustände und Anschauungen ein, in welchen die Menschen ausserhalb Chinas sich nicht heimisch zu fühlen verstehen; kaum sind wir im Stande, solche Zustände, solche Lehren und Maximen begreifen zu können.

Wir können uns deshalb nur sehr schwer einen Begriff vom Inhalt des Kapitels bilden, weil bei uns und überhaupt ausserhalb Chinas ebenso wol die Staatsordnung, als auch die Familienordnung eine andere ist, mehr aber noch weil, obschon Europas verschiedene Länder zu verschiedenen Zeiten die verschiedensten Staatsformen durchgekostet haben, doch eine der chinesischen ähnliche Staatseinrichtung nie bestand und deshalb auch nunmehr zu keiner Zeit zur Entwicklung kommen kann; und sollte ein Staatsrechtslehrer den Grundsatz aufstellen, dass die Patriarchie die beste und vollkommenste Staats-

einrichtung sei, so müsste man hinzufügen, dass dieselbe nun nie mehr bei uns Eingang finden kann, weil es von allem Anfang an versehen worden.

Von allem Anfang, d. h. als der Staat noch wirklich gleich der Familie war; denn aus der Familie lässt sich der Staat nur dann aufbauen, wenn in derselben die Elemente zu finden sind, die der Staat um leben zu können bedarf.

Nur dann, wenn die Lebens Elemente dort vorhanden sind, ist es denkbar, dass aus der Familienvereinigung dereinst auch ein lebensfähiger Staat werde, und diesen Fall vorausgesetzt ist sogar der Gedanke nicht absurd, dass solcher Staat der best organisirte sei. Denn wenn der Staat die Zusammengehörigkeit der Menschen ist, die sich zur Selbständigkeit, zur organischen Persönlichkeit erhoben hat, die dadurch ein Leben hat und einen Willen ausspricht, so wird, wenn die Zusammengehörigkeit eine gemachte ist, wie in unsern Staaten, das eine Leben immer ein Kunstleben bleiben, und der eine Wille wird ein so oft angefochtener sein, dass er, um seine Einheit sich erhalten zu können, ein sehr energisch ausgesprochener sein muss. Wenn dagegen die Zusammengehörigkeit eine so natürliche ist, wie aus einer Familie heraus gewachsen, so wird die Organisation eine ebenso natürliche und das Staatsganze wird ein organisches Leben, eine moralische Person sein, und der einheitliche Wille, der findet seine Stütze in dem uralten von Gott selbst eingesetzten natürlichen Recht.

Dazu gehört aber eben unbestritten, dass von allem Anfang an — was nirgends ausser China der Fall ist — die Familie die Elemente des Staates in sich vereint. Sie — die Familie — muss dem Begriffe, der vom Staate gilt, ebenfalls voll entsprechen. Die Familie muss also sein — eine Zusammengehörigkeit von Menschen, die sich zur Selbständigkeit, zur moralischen Persönlichkeit,

zum organischen Ganzen erhoben hat, die dadurch ein Leben hat und einen Willen ausspricht.

Den sehr begründeten Einwand, dass diese Einheit des Familienlebens bei uns in gesitteten Kreisen auch statthat, dass dagegen in China recht zerrüttetes Familienleben zu finden sein möge, will ich nicht widerlegen, sondern nur erläuternd sagen, dass von den jetzigen und effectiven Zuständen in China, wie erwähnt, überhaupt nicht die Rede ist, sondern immer nur von den idealen, die sich in den Lehren des Confucius zeigen und nach welchen die Harmonie in der Familie ganz anders aufrecht erhalten wird, als bei uns.

In einer kleinen Familie von Mann, Frau und Kind wird kaum ein Unterschied in dem ehelichen Verhältniss und den Erziehungsprincipien bemerkbar sein. Zwischen Mann und Frau ist gegenseitige Liebe, gegenseitige Duldsamkeit der Schwächen die Forderung, und bei Entschliessungen ist das Wort des Mannes entscheidend; das Kind wird von beiden Aeltern herzlich geliebt, dieses liebt die Aeltern und thut, was es ihnen an den Augen absehen kann und folgt ihrem Wort in allen Stücken.

Aber in einer grössern Familie, die den Hausherrn, die Mutter, jüngere Brüder des Mannes und der Frau, mehrere theilweise erwachsene Söhne und Töchter hat, endlich zahlreiches Gesinde etc., ist es anders als bei uns.

Nur ein Wille ist da, der des Hausherrn; das soll zwar bei uns auch seine Geltung haben, hat sie aber nicht in so eminenter und unbedingter Weise wie in China.

Ich möchte hier an die Worte des Confucius erinnern:

„Wenn ein Sohn gegen seine eigene Ueberzeugung den Willen des Vaters thut, solange dieser lebt, so ist dies noch lange nicht kindliche Pietät, sondern ist selbstverständlich. Wenn aber der Vater schon seit drei Jahren dieser Welt entrückt und der Sohn gegen die eigene Ueberzeugung dennoch nicht von dem vom Vater befolgt-

ten und vorgegebenen Régime abgegangen ist, dann kann man von kindlicher Pietät sprechen.“ —

Und wo kommt es denn vor in der Welt ausserhalb China, dass man dem Vater nach dem Tode solche Verehrung zollt, dass man sich vor der Tafel, die seinen Namen trägt, niederwirft, von den Manen des Verstorbenen Trost und Hülfe bittet und dem Verstorbenen auf alle Weise seine Ehrfurcht bezeugt?

Und um das Bruderverhältniss gleich durch ein eclatantes Beispiel anschaulich zu machen, frage ich, ob bei uns wol ein zehnjähriger Junge im Stande wäre, dem siebenjährigen Bruder solchen Respect einzuflössen, dass dieser ihm auf Wort und Wink gehorcht, sodass dieser — nicht aus Angst vor der Zornesäusserung des Stärkern — sondern aus Rücksicht vor dem ältern auf eine Birne verzichtet? (S. *Sān-tsè-kīng*.)

Dies Wort, nämlich Rücksichtnahme gegen den Aeltern, achtungsvolles Entgegenkommen, wird in unserm Haus- und Familienlexikon sehr schwach betont.

Nun sind aber alle Menschen Brüder, und dies Bruderverhältniss, welches vom ältern gegen den jüngern Bruder freundliches Entgegenkommen, vom jüngern gegen den ältern achtungsvolle Willfährigkeit verlangt, soll demnach, wie in der Familie, durchweg im Staate Geltung haben.

Da — werden die Weltverbesserer rufen, — da haben wir den Polizeistaat; wenn man jedem, der um ein wenig älter an Jahren, oder im Amte ist, gehorchen soll, wo bleibt da die persönliche Freiheit.

Freiheit, wahre Freiheit wird aber dadurch nicht beschränkt, wenn jeder im Staat wie in der Familie an seiner Stelle das Rechte und das Schickliche thut! Aber es muss festgehalten werden, dass man nur durch Sitte zur Freiheit, niemals durch Freiheit zur Sittlichkeit gelangen kann. Nur da, wo Sittlichkeit im vollkommensten

Masse herrscht, da herrscht auch edle Freiheit, da und dann kann sich, wie der chinesische Philosoph *Laò-tse* so treffend sagt, das Volk seine Vorschriften selbst geben, bei einem halb- und zur Hälfte gesitteten nicht. Hier würde Freiheit zu einem Etwas werden, das sehr ähnlich klingt und weit anderes bedeutet, und was aus der Brüderlichkeit solcher Gesellen wird, das haben wir erfahren, und gerade zur Genüge hat sich kundgegeben, dass bei solchen Genossenschaften von dem Bruderverhältniss, wie dies Confucius beschreibt, allerdings das Gegentheil zu Tage trat.

Zurück zu ihm. Bei Confucius ist auch das Verhältniss Gleichgestellter beleuchtet und erklärt, was zwischen Freund und Freund stattfinden soll. Es heisst:

Volles Vertrauen, Wahrheit, Treue, Aufrichtigkeit.

Nur dort demnach, wo das Familienband schon dieselben Elemente enthält, wie der künftige Patriarchalstaat, war es denkbar, das Bild der geordneten Familie das Vorbild für den Staat werden zu lassen.

Und dort in China ist das im Grundton so. Der Kaiser ist Vater und Mutter des Volkes, der Gouverneur Vater und Mutter der Provinz, der Maire Vater und Mutter des Dorfes.

Vater und Mutter! Um deutlich zu machen, nicht nur die Autorität des Vaters, sondern auch die herzliche, innige Liebe der Mutter zum Kind (s. §. 2 des Kap.).

Der ältere College ist der ältere Bruder des jüngern Collegen, und ihr gemeinsames Dienstverhältniss im Staate ist ein Bruderverhältniss, oder soll es sein.

Nun ist vielleicht der Erklärer *Tsêng-tse* verständlicher geworden. Es wird uns begreiflicher, dass ein weiser Fürst, ein Mann von vollendeter Tugend, der im Stande gewesen, seiner Familie vollendete Harmonie zu geben, ohne aus der Familie herauszutreten die Eigenschaften

und hohen Tugenden erwerben kann, die ihn befähigen, Vater des Vaterlandes zu sein.

Doch, wie gesagt, nicht nur die Strenge und Würde des Vaters, nicht nur die Autorität muss der weise Regent besitzen, sondern auch die liebevolle Fürsorge der Mutter, und dies finden wir im nächsten Paragraphen in folgender Weise ausgedrückt:

§. 2. Das *Khāng-káo* sagt: Das Regieren des weisen Regenten gleicht der liebevollen Fürsorge der Mutter für ihr Kind. Ihr Herz wünscht aufrichtig, die Wünsche ihres Kindes zu erforschen, und wenn sie dabei auch nicht genau das Richtige trifft, so ist sie doch sicher nicht fern davon; dennoch hat sie nicht vorher die Pflege des Kindes erlernt, um dann erst zu heirathen.

BEMERKUNGEN.

Hier finden wir uns denn ganz auf dem Boden chinesischer Geschichte, und *Tsêng-tsè*, der voraussetzen kann, dass seine Leser mit dem *Schū-kīng*, der alten chinesischen Geschichte, genau bekannt sind, darf die Stelle ohne weiteres und ohne erklärenden Zusatz anführen. Er hat, denke ich, wenn er weiss, dass er verstanden wird, ein vollkommenes Recht dazu.

Wem aber, wie dies beim deutschen Leser der Fall, der Zusammenhang nicht bekannt ist, für den muss freilich zwischen Mutter- und Herrscherpflichten eine so weite und so tiefe Kluft sich öffnen, dass diese allem

Anschein nach nicht überbrückt, noch weniger ausgefüllt werden kann.

Ich will jedoch die Veranlassung mittheilen, die in dem genannten Kapitel zu obiger Ausdrucksweise hinführte, vielleicht fällt dann doch die Erklärung so aus, dass die Füllung und Ausgleichung der Kluft nicht mehr unmöglich erscheint:

Der vortreffliche König *Wù-wáng*, der zweite der Familie *Scheōu*, unter welchem jedoch zuerst fast ganz China in Frieden vereinigt war (sein Vater *Wên-wáng* hatte nur den grössern Theil besessen), setzt in feierlicher Audienz seinen jüngern Bruder *Kkāng-chò* zum Lehnfürsten einer grossen Provinz — des heutigen *Hö-nān* — ein. Er theilt ihm dabei alle die Lehren und Vorschriften mit, gibt alle die Eigenschaften an, die der weise Regent sich zu eigen gemacht haben muss, wenn er sein Volk glücklich machen will.

Um nicht zu wiederholen, erwähne ich, dass dabei die von Confucius vorgegebenen, sowie die von *Tséng-tsè* hinzugebrachten, sämmtlich und wörtlich mit enthalten sind, sodass man hier recht deutlich die Worte des Meisters vor Augen hat: „Ich bin nicht ein Verkündiger neuer Lehren, sondern nur ein Wiederhersteller der Lehren der alten weisen Könige“ — und sieht zugleich, dass der Schüler *Tséng-tsè* dies gut genug gewusst hat, wenn er das *Khāng-káo* öfters anführt. Aber *Wù-wáng* gibt auch noch manch andere praktische Regel hinzu: — über die Handhabung der Gesetze, über Bestrafungen — wobei er sogar die Unterschiede zwischen Versehen, Vergehen und Verbrechen erläutert — ferner über die Behandlung der Minister und Grosswürdenträger etc.

Der junge Fürst *Khāng-chò*, ein vortrefflicher Jüngling, dem das *hiáo* oder die kindliche Pietät, das *thý* oder die Pflichten des jüngern Bruders wohlbekannt und der mit allen fürstlichen Tugenden ausgestattet war, war

doch noch so jung, dass er bis dahin nicht ohne Lehrer und Führer gewesen und dass ihm die Landesgesetze nicht speciell und nicht ausführlich bekannt waren. Mit lobenswerther Bescheidenheit sagte er daher:

„O König, ohne die Gesetze zu kennen und ohne Führer, wie sollte mir's da möglich sein, ein Land regieren und ein Volk beglücken?“ —

Darauf sagte nun *Wù-wáng*:

„Wenn man nur ein rechtes Herz hat für sein Volk, wenn man es liebt, wie seine eigenen Kinder — (Confucius' zweites Axiom) — und wenn man wahre Tugend hat und die Familientugenden sich zu eigen gemacht hat, so wird das Regieren nicht schwer. Dann wird man die Wünsche des Volkes kennen und erfüllen, wie die Mutter, die ihr Kind liebt, die Wünsche desselben erräth und erfüllt, noch bevor das Kind lallen kann, und es wird kein Mädchen geben, die darum nicht heirathen wollte, weil sie nicht vorher die Mutterpflichten und die Erziehungsmethode theoretisch kennen gelernt hat.“ —

So wird die aus dem *Khāng-káo* recitirte Stelle auch uns näher gebracht und so darf wol der zweite Paragraph dem ersten als ihn erläuternd und als weiter führend hinzugesetzt werden.

Hier ist also nichts weiter zur Erklärung zu sagen. Ich möchte mir aber zum Schluss erlauben, dem Leser die zuweilen schöne und liebliche Bedeutung chinesischer Schriftzeichen an einem Beispiel deutlich zu machen. Das Schriftzeichen *paò*, welches ich durch die liebevolle Fürsorge der Mutter übersetzt, vereinigt nämlich (wenn detaillirt) all die kleinen Sorgen, die die Mutter für ihr Kind hat. Es heisst je nachdem: — füttern, ernähren, umarmen, liebkosen, vertheidigen, beschützen, bewahren, beruhigen etc.; vielleicht erkennt hieraus der Leser, dass unter den Bedeutungen auch einige

sind, die auch zu den Pflichten der Könige gerechnet werden dürfen.

§. 3. Wenn in der einen Familie durchaus die echte Humanität herrscht, so wird sie in der ganzen Nation erweckt.

Wenn in der einen Familie durchweg die echte Willfährigkeit herrscht, so wird sie in der ganzen Nation erweckt.

Aber ein einziger habgieriger, ehrgeiziger, ränkevoller Mensch ist im Stande, ein ganzes Land in Aufruhr zu versetzen.

Für jenes aber ist der Beweggrund derselbe wie für dieses. Und hier zeigt sich, dass der Erfolg eines grossen Werkes von einem Wort, der Frieden und die Stabilität des Staates von einem Menschen abhängt.

BEMERKUNGEN.

Der Anfang des Kapitels lautet: „Wer sein Land gut regieren will, der muss nothwendig zuerst seine Familie gut zu leiten verstehen.“ Diese Worte geben wol deutlich genug zu erkennen, dass hier nicht von Specialgesetzgebung, nicht von Verfassung, Verwaltung, noch weniger von Diplomatie, Politik (als Aussen-
dingen) etc. die Rede sein kann, sondern nur von dem Verhältniss des Staatsoberhauptes zu der Gliederung des Volkes, und zwar eines Oberhauptes, welches in seiner Person allein das Leben des Gesamtorganismus, die

Selbständigkeit wie die Autorität des Staatsganzen zum Gesamtausdruck bringt.

Dies aber setzt ideal zweierlei voraus. Soll man etwas zum Gesamtausdruck bringen können, so muss uns die Gesamtheit angehören, und zwar so nahe wie die Theile unsers Selbst; wir müssen demnach das uns Angehörige so lieben wie uns selbst. Da aber die Theile, das Volk, doch wiederum Individuen, für sich selbständig Lebende sind, so gibt es nur ein Bild, welches die Angehörigkeit in ganz treffender Weise ausspricht. Und dies ist dasselbe, welches *Tsêng-tsè* im vorigen Paragraphen verwendet hat — die Liebe der Mutter zu ihrem Kind. Das Kind ist Fleisch von ihrem Fleisch, und Bein von ihrem Bein, und die Liebe der Mutter zum Kinde ist allein ebenso natürlich und selbstverständlich, wie die Liebe des Menschen zu sich selbst; dennoch hat das Kind, sobald es das Licht der Welt erblickt, ein Sonderleben.

So natürlich und selbstverständlich, wie die Mutter ihr Kind liebt, weil es ihr angehört, weil es ein Theil ihres Selbst ist, weil sie von Gott zum Schutze des Kindes, das sich nicht selbständig schützen kann, berufen ist, so natürlich und selbstverständlich soll der Fürst sein Volk lieben. Das ist das Eine.

Wenn aber der Fürst in seiner Person das Gesamt-leben eines ganzen grossen Volkes zum Ausdruck bringen soll, so muss die ganze Kraft, der ganze Wille des Volkes in ihm vereinigt sein, und er muss somit ein enormes Ansehen, volle Majestät haben. Und das kann im Ideal wieder nur dann statthaben, wenn der Fürst der durch höchste Intelligenz hervorragendste Mann, wenn er im Stande gewesen ist, die himmlische Tugend — *mîng-tě*, die ihm eingegeben, zu ihrer ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit zurückzuführen. Wenn solcher Mann dann zunächst seiner eigenen Familie die höchste Harmonie gab, dieser Familie die höchsten Familientugenden

— Liebe, Wohlwollen, Willfährigkeit, Bescheidenheit, Besonnenheit, Rücksichtnahme, Höflichkeit etc. mittheilte, sollte dann das Ansehen und die Macht und die Tugend solchen Mannes und weiter solcher Familie nicht ausreichen, im ganzen Volk, im ganzen Reiche den Sinn für die höchsten Tugenden eines Volkes, die gegenseitige Liebe, Duldsamkeit und Willfährigkeit zu erwecken?

Und das ist's, was *Tsêng-tsè* zu Anfang des Paragraphen ausspricht, und daher folgerichtig auf der von Confucius gegebenen Grundlage — der umfassenden Menschenliebe, der Erneuerung des Volkes weiter baut.

Die Zusätze, die *Tsêng-tsè* macht, sind illustrirende Bestätigung.

Zunächst wo derselbe Beweggrund, die Autorität, zwar da, aber ohne Tugend ist, da ist solcher nur vom Ehrgeiz getriebene Mann im Stande, ein grosses Reich zu zerrütten. Dies, sowie der fernere Zusatz, dass der Erfolg eines grossen Werkes, oder auch im Gegensatz der Ruin eines grossen Werkes von einem Wort abhängt, und dass ein Mann vermögend ist, dem Reich Frieden und Bestand zu geben, sind Worte, denen wir wol, auch die Jüngsten von uns, nichts Berichtendes und Erläuterndes hinzuzusetzen haben.

Ich führe kein Beispiel an, da wir noch in Mittelewelterschütternder und das Reich vollbefestigender Ereignisse stehen, aber *Tsêng-tsè* bringt solche Beispiele aus alten guten und bösen Zeiten als Beweis. Er sagt:

§. 4. *Yáo* und *Schún* regierten das Weltreich mit Humanität, Wohlwollen, Milde und Tugend, und das Volk folgte ihrem Beispiel und richtete sich danach.

Kië und *Tscheou* regierten das Weltenreich mit Grausamkeit und Tyrannei und das Volk folgte ihrem Beispiele und richtete sich danach, insofern, als jene Fürsten den Gesetzen und Vorschriften, die sie selbst gegeben, zuwiderzuhandeln liebten und das Volk diese dann auch nicht befolgte.

Daher bedenkt der weise Fürst, dass er nur das, was er in sich selbst trägt, auch bei andern Menschen zu finden erwarten kann; wenn er nicht das Gute in sich selbst hätte, würde er solches vergeblich bei andern Menschen suchen; denn ein solcher Mann, der nicht Vortrefflichkeit und Wohlwollen in sich selbst trägt, und dennoch fähig wäre, andere Menschen im Guten zu belehren, hat noch nie existirt.

BEMERKUNGEN.

Hier führt *Tsêng-tsè* zwei vortreffliche Regenten auf, die dem Land und Volk Segen brachten, und zwei Tyrannen, die Land und Volk unglücklich machten, und knüpft daran die Schlussfolgerung. Das scheint so einfach und flach zu sein, wie das Fensterglas, durch welches man aufschauend die alltägliche Welt erblickt. Schaut man aber recht zu, d. h. thut man einen Einblick in die chinesische Geschichte, welchen Einblick *Tsêng-tsè* selbstverständlich bei seinen Lesern voraussetzt, so erhält man in ganz eminenter Weise die Bestätigung der Doctrin des Confucius, oder besser der Lehren der alten weisen Könige, für welche ja Confucius der Wiederhersteller ist.

Nach dieser Doctrin kann nur der intelligenteste, der weiseste und tugendhafteste der Menschen Staatsoberhaupt

sein, nur der, dessen Tugend zu ihrer ursprünglichen Reinheit und Klarheit zurückgeführt, nur der, dessen Tugend verklärt ist, erhält als solcher das Mandat des Himmels.

Wenn wir aus dieser Grundanschauung die letzten Consequenzen ziehen, so erhalten wir folgende Resultate:

Zuerst die von Confucius zu Anfang angegebenen. Solcher wahre Himmelssohn wird die Menschheit liebend umfassen, das Volk — sein Volk — erneuern und für dasselbe einen Zustand dauernder Glückseligkeit auf Erden herbeiführen. Dazu gehört aber, wenn auch alle sonstigen Elemente im vollen Masse und im richtigen Masse vorhanden sind, noch eins, was nur der Himmel geben kann, — eine lange Regierungszeit.

Ferner aber, da, wenn auch der Himmel gnädig war und das Endziel des vollkommenen Regenten weit steckte, dies Ziel doch endlich erreicht werden muss, so wird eine andere wichtige Folge bedingt: Der Nachfolger solch vortrefflichen Herrschers muss ebenso vollkommen, muss ganz desselben Sinnes sein, wie jener war. Wenn demnach unter den Söhnen des Herrschers keiner da ist, der dem Vater gleicht, so wird ein anderer, und sei er der Fernste, sei er aus dem Volke, der Nachfolger sein müssen.

Diese letzten Consequenzen treffen bis zum höchsten und äussersten Grade bei *Yaô* und *Schün* zu.

Intorzetta sagt, nachdem er die Uebersetzung des vorstehenden Paragraphen gegeben:

„Ich würde unrecht handeln gegen den Leser, wenn ich nicht an dieser Stelle, an welcher zum ersten male der vier Kaiser Erwähnung geschieht, nicht wenigstens etwas von dem vielen, was über dieselben in allen chinesischen Büchern hier und da zerstreut gefunden wird, berichten wollte.“ —

Darin hat Intorzetta einen weisen und unwiderleglichen Ausspruch gethan. Es würde unrecht sein, ja ich be-

haupte, die Uebersetzung würde verfehlt sein, wollte man nicht derselben so viel aus der Geschichte der genannten Herrscher erläuternd beifügen, als zum Verständniss gehört.

Mit Aufzählung der vier Namen — *Yaô*, *Schün* — *Kiě*, *Tscheou*, darf sich nur der Commentator begnügen, der von seinen Lesern voraussetzen darf, dass sie eingeweiht in das Leben und die Thaten jener Kaiser sind.

Indess glaube ich doch, dass Intorzetta in der Detailmalerei zu weit geht, der Meinung des grossen Gelehrten, dass in der Uebersetzung des classischen *Tá-hiö* und der schönen Erklärung des *Tsêng-tsè* auch die Greuelthaten des *Kiě* und *Tscheou* in ihren schaurigen Einzelheiten dargestellt zu werden verdienen, möchte ich nicht gern beipflichten. Aber freilich, wenn man etwas zu berichten hat, dann ist es schwer, von sich selbst bestimmt zu sagen, man habe das richtige Mass gehalten. Hier kann man immer nur seine Meinung aussprechen, niemals aber diese zur begründeten Ueberzeugung werden lassen, deshalb meine ich, das Mass sei schon gefüllt, wenn ich von der Regierung der vortrefflichen alten Könige — *Yaô* und *Schün* gerade nur so viel erwähne, um nachweisen zu können, dass sie, soweit als Menschen möglich, das höchste Gut, dieses Ideal eines Staates verwirklicht haben, und von den beiden Tyrannen *Kiě* und *Tscheou* ebenfalls nur so viel, um zu beleuchten, welche bedeutsame Wichtigkeit ihre Nennung dann erhält, wenn man die Gründe dafür kennt.

Yaô war ein so ausgezeichneter Kaiser, dass der Ruhm seiner Tugenden sich über das ganze Reich verbreitete und für alle kommenden Jahrtausende unvergesslich geblieben ist. Er ist zwar nicht der Gründer des chinesischen Reiches, wohl aber gilt er als der eigentliche erste Gesetzgeber. Er kam im 18. Jahr seines Lebens im Jahre 2357 v. Chr. zur Regierung und regierte gerade

100 Jahre. Diese lange Perido würde vermuthen lassen, dass die Jahresperiode eine kürzere gewesen sei als in unsern Tagen, wenn nicht gerade eines seiner hervorragendsten Werke die Einführung des Kalenders gewesen wäre, in welchem das Jahr zu 366 Tagen festgesetzt wurde. Das Vorbild seiner Tugenden brachte Harmonie in seine Familie, gute Ordnung unter seine Beamten, Einheit in alle einzelnen Länder. Diejenigen, welche bis dahin eine schlechte Führung gezeigt, änderten und erneuerten sich und überall herrschte Frieden (s. *Schū-kīng* unter dem Kapitel *Yaô-tiēn*).

Er war ein mit allen Regententugenden ausgerüsteter Fürst, edel, würdevoll, majestätisch, aufrichtig ohne irgendein Falsch; einfach und frugal in seiner Lebensweise, und alles war darauf eingerichtet, dass er dem Himmel diene und den Dürftigen unterstütze.

Seine eigenen Worte waren:

„Der Hunger meines Volkes ist meine Schuld, und die Sünde meines Volkes ist auch meine Schuld.“

Der Willen seiner Unterthanen war ihm so ergeben, dass sie nichts aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Belohnung thaten, sondern sie gehorchten ihm aus uneigennützigem Antrieb wie dem Vater und der Mutter.

Die Doctrin des *Tá-hiō* sowie des *Tschōng-yōng* ist (so sagt Intorzetta) hauptsächlich nach seinem Vorbild verfasst worden, und er selbst wird als das Prototyp aller spätern und nachfolgenden Kaiser geschätzt.

Im 72. Jahre seiner Regierung, also im 90. seines Alters, nahm er *Schūn* zum Mitregenten des Reiches an und bestimmte ihn zu seinem Nachfolger.

Als sein Sohn *Tāng-schū* erfahren, dass er von der Regierung ausgeschlossen sein würde und infolge davon sehr betrübt war, soll *Yaô* gesagt haben:

„Ich will lieber, dass Einer bekümmert sei, wenn dies dem ganzen Volke zum Wohle gereicht, als dass

das ganze Volk bekümmert sei, und es nur dem Einen wohl gehe.“

Schün war weder Fürst noch Minister, sondern ein armer Privatmann, aber deshalb hochgeschätzt, weil es ihm gelungen war, unter den schwierigsten Verhältnissen — sein Vater war blind, seine Mutter eine Xantippe, sein Bruder hochmüthig und lasterhaft — Frieden und Einheit in diese Familie zu bringen.

Diesem armen, aber tugendhaften Mann gab *Yaô* seine Tochter zur Frau, und befahl dieser, ihrem Manne in allen Stücken zu gehorchen.

Vereint mit *Schün* regierte *Yaô* noch 28 Jahre in Frieden; dann, als seine Tage erfüllet waren, stieg er hinauf und hinab. — So lautet die sublime Stelle, die in den ersten Seiten des chinesischen Geschichtsbuchs (des *Schü-kīng*) den Glauben an die Fortdauer des Menschen zum Ausdruck bringt; denn was anderes kann man wol darunter verstehen, als

„sein Geist stieg auf zum Himmel, und was an ihm irdisch war, wurde hinab in die Erde gesenkt“. —

Das ganze Reich legte freiwillig eine dreijährige Trauer — wie für die Aeltern — für *Yaô* an, und die Sehnsucht nach ihm wurde so bewahrt, wie nach der thauträufelnden Wolke bei grosser Trockenheit.

Schün war seinem Vorgänger in allem ähnlich und regierte das chinesische Reich noch 50 Jahre lang allein mit derselben Glückseligkeit, und weil er allen leicht Gehör gab, beherrschte er die Herzen aller mit wunderbarer Leichtigkeit. Die Gesellschaft der Weisen (Tugendhaften und Intelligenten) war ihm so werth, dass er sie von weiter Ferne überall her an seinen Hof zusammenkommen liess und dabei auch grosse Kosten nicht scheute. Wen er dagegen für nicht tugendhaft erkannt hatte, der wurde aus den Grenzen des Reiches verbannt (s. Kap. 10).

Die Musik pflegte er nicht weniger als sein Vorfahr.

Und er fand es der kaiserlichen Majestät nicht unvereinbar, das Instrument *Kin* selbst zu spielen. Ja er dichtete und sang selbst ein Lied, dessen Inhalt ebenso merkwürdig ist als der Umstand, dass es jetzt, nach mehr denn 4000 Jahren, noch existirt.

Es ist darin von dem Südwind die Rede, der seinem Volke Glück und Segen bringt, und von der Wohlthat der fruchtbringenden Erde.

Wohl kann man hieraus entnehmen, welch schöner, segenbringender Friede unter seiner Herrschaft war, wie sehr das chinesische Reich damals von Glückseligkeit überströmte, und wie diese von Tag zu Tag zunahm. Und zuverlässig ist, durch das Zeugniß der Annalen constatirt, dass sehr viele fremde Reiche und Völker, durch den Ruf eines so vorzüglichen Fürsten bewogen, sich ihm von freien Stücken unterwarfen, welchen Glückseligkeitszustand sie bildlich durch einen durch das ganze Reich fliegenden Adler bezeichneten, der fort und fort neue Sterne aufblitzen sieht, und von diesen so glücklichen Ereignissen rühmte das Volk, dass sie vom höchsten Herrn des Himmels her kommen, der seinen König so mit seiner Gunst beschenke.

Er wurde 110 Jahr alt und hat hiervon, wie erwähnt, 50 Jahr allein regiert. Auch er hatte, obschon er eine zahlreiche Familie besass, schon bei Lebzeiten einen Mitregenten *Yú* angenommen, der ihm unter dem Beinamen — der Grosse — folgte. *Schün* schloss also seinen Sohn *Scháng-kiün* von der Regierung aus, weil ihm — wie er sagte — die Tugend höher stehe als die Blutsverwandtschaft.

Dieser Berechnung nach haben die beiden vortrefflichen Kaiser zusammen 150 Jahre regiert. Eine Periode, lang genug um ein Volk zu Wohlstand, Glück und Frieden hinzuführen und es die Segnungen desselben geniessen zu lassen.

Die letzten Consequenzen sind hier gezogen. Beide Kaiser waren von vollendeter Tugend, beide waren von umfassendster Menschenliebe beseelt, hatten ihr Volk erneuert und es dem höchsten Gute zugeführt und standen mit ihm für lange lange Zeit, begünstigt durch des Himmels Segen, fest darin.

Und nicht der Sohn ererbt das Reich, sondern der als höchst tugendhaft anerkannte Mann.

So dienen denn die beiden Kaiser, zumal in ihrer Aufeinanderfolge, als vortrefflicher Beweis für die Doctrin des Meisters

Warum aber, so wird wol gefragt, werden die beiden Tyrannen *Kiě* und *Tscheou* aufgeführt? Der letzte Grund dafür kann nicht der sein, die traurige Wahrheit zu zeigen, dass durch das schlechte Beispiel des Fürsten ein vorher braves Volk in Unsittlichkeit versinkt. Ein Mann von *Tsêng-tsè*'s Geist verfolgt höhere Zwecke. Er will auch an ihnen, versteht sich indirect, die Wahrheit der Doctrin des Meisters beweisen und speciell den Satz derselben, den er in diesem Kapitel behandelt und erklärt hat:

„Wer sein Land gut regieren will, der muss notwendigerweise seine Familie gut zu leiten verstehen.“ — Wer also seine Familie nicht zu leiten versteht . . . etc.

Nun wollen wir weiter blättern in dem Buch der chinesischen Geschichte, zusehen, was sie uns in Bezug auf die Tyrannen *Kiě* und *Tscheou* für Auskunft gibt, ob auch hier der allgemeine und oberste Grundsatz bewahrheitet wird und dann auch und speciell der in diesem Kapitel behandelte Folgesatz. Den obersten Grundsatz kann man so stellen:

„Nur der höchst Intelligente, der mit der höchsten, der himmlischen Tugend Begabte kann das Mandat des Himmels als Himmelssohn, als Kaiser haben.“

Von *Yaô* und *Schün* waren die Anforderungen so strict

festgehalten worden, dass sie auch die Anordnung trafen, dass ihr eigener Sohn von dem Thron ausgeschlossen sein sollte und dass dieser von niedrig geborenen aber vollkommen tugendhaften Männern eingenommen würde.

Der auf *Schún* folgende Kaiser *Yú* der Grosse gründete aber die erste Kaiserdynastie der *Hiá*, die unter 18 aufeinanderfolgenden Regenten desselben Hauses blühte. Wenn nun dadurch obiger Grundsatz auch nicht in der allerstrictesten Weise festgehalten wurde, so kann man darum doch nicht sagen, dass derselbe durch die Einrichtung der Erbfolge in der Kaiserfamilie den Todesstoss erhalten hätte. Ohne Sophisterei lässt sich erklären, es seien Garantien gegeben, die bis zu einem sehr hohen Grade die Wahrscheinlichkeit für sich haben, dass einer der Söhne des Kaisers nächst diesem selbst der intelligenteste, der weiseste und tugendhafteste Mann des ganzen Reiches sein wird.

Die erste Garantie ist diese: Wir haben ja schon erfahren, dass „der Weise“ verstehen wird seine Familie wohl einzurichten, ihr Einheit und Harmonie zu geben. Wir haben erfahren, dass diese Wohleinrichtung darin besteht, dass jeder einzelne der Familie seine Tugend zu ihrer ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit zurückführt. Daher wird die kaiserliche Familie nur dann den Anforderungen entsprechen, wenn die Söhne vollkommen dem edeln und vortrefflichen Vater gleichen, wenn sie das durchaus ähnliche Abbild des hohen Originals sind.

Nach der Voraussetzung ist aber die Kaiserfamilie so wohl eingerichtet, daher die Söhne p. p. dem Kaiser ähnlich.

Aber eine zweite erhöhte Garantie tritt hinzu. In China galt und gilt nicht das Recht der Erstgeburt. Der Kaiser wählt daher unter seinen Söhnen den meist befähigten, oder nach des Confucius Lehre den aus, dessen Tugend verklärt — *mîng* — ist, der daher an Intelli-

genz, Weisheit und Tugend vor allen Brüdern am meisten hervorstrahlt. —

Nun aber ist nach der Lehre des Confucius die einmalige Erneuerung nicht ausreichend für den weisen Regenten. Er muss sich mit jedem Tage, er muss sich den ganzen Tag hindurch erneuern, sonst verdunkelt der helle Silberglanz des Seelenspiegels und das Mandat des Himmels wird ihm entnommen.

Mit andern Worten, wenn die Dynastie degenerirt, wenn ein folgender Herrscher derselben lasterhaft wird, so wird der Dynastie das Mandat zu herrschen genommen: sie hört auf, Kaiserfamilie zu sein.

Und nun die Geschichte:

Kiě war der 18. und letzte Kaiser der Familie *Hiá*. Er starb im Exil und mit ihm verlosch die Kaiserfamilie *Hiá*, die 418 Jahre den Thron innegehabt hatte. Ihr folgte die Kaiserfamilie *Scháng*.

Tscheou war der 28. und letzte Kaiser dieser zweiten Dynastie *Scháng*. Er verbrannte sich, als er gedrängt wurde, in und mit seinem Palast, und mit ihm erlosch die Kaiserfamilie *Scháng*, die 644 Jahre den Thron innegehabt hatte, und nun folgte die Dynastie des *Tcheou*, die mit dem berühmten *Wù-wáng* beginnt, von dem schon öfter die Rede war.

Die beiden Schriftzeichen *Kiě* und *Tscheou* der Reichsgeschichte entnommen und von *Tsêng-tsè* in das 9. Kapitel der Explication eingesetzt, stehen wol hier als ein deutliches Merkzeichen für die Bewahrheitung der hohen Doctrin des Meisters: Wer nicht tugendhaft ist, nicht Menschenliebe besitzt, der kann unmöglich das Reich glücklich regieren.

Aber wir sind in diesem Kapitel schon weiter, über die Allgemeinheit hinausgetreten, und *Tsêng-tsè* strebt nicht zurück, sondern vor. In diesem Kapitel wird ausge-

sprochen: Wer seine Familie nicht zu leiten versteht, der kann kein Land glücklich regieren.

Die Illustration zu dieser Bedingung müsste aus der Geschichte der genannten Tyrannen zu erkennen sein, und sie wird erkannt.

Von beiden wird und fast übereinstimmend ausgesagt, dass sie eine Zeit lang nicht schlecht regierten, dann trat bei beiden Sinnesänderung ein, herbeigeführt durch Symptome, die das Gegentheil von Harmonie in der Familie bekunden.

Kiě heirathete im 19. Jahr seiner Regierung seine Maitresse *Mūi-hi*, deren Infamien er mit wahrer Knechtschaft willfahrte, und nun begann er, das Volk durch Tyrannei und Grausamkeit zu mishandeln — und

Tscheou nahm im 18. Jahr seiner Regierung die *Taò-kīn* als Maitresse an, und that alles nach ihrem Willen, lästerte den Himmel und tyrannisirte das Volk in grausamster und empörendster Weise. —

Deutlicher und charakteristischer hätte die Weltgeschichte nicht sprechen können, selbst wenn *Tsêng-tsè* sie für seinen Zweck zu bearbeiten gehabt hätte.

Das hohe Ziel des Meisters — das höchste Gut — es klingt nun nicht mehr wie ein unerreichbares Ideal. Mit *Yaô* und *Schün* ist es herausgetreten zum Leben, und nur das eine Mittel bleibt den moralischen Nihilisten und pharisäischen Salbadern, die nur von einem griechischen Alterthum hören wollen — sie müssen die Geschichte der alten Könige Chinas für Fabel erklären.

Tsêng-tsè aber belehrt uns unter Hinweis auf die Geschichte überzeugend, und darf nun den Ergebnissen die Schlussfolgerung als Postulat zusetzen:

„Nur der Weise, der im Stande ist, durch seine Tugend andere zu belehren, wird seiner Familie die rechte Einheit und Harmonie zu geben vermögen; nur wer der Familie die rechte Einheit und Harmonie zu geben vermag,

kann die Menschen leiten und belehren. Und nun darf der Philosoph weiter schliessen:

§. 5. So beruht denn die gute Regierung des Landes auf der Rechtenrichtung der eigenen Familie.

BEMERKUNGEN.

Für den Philosophen steht wol hier der Schluss des Kapitels? Was zu erklären war, ist erschöpfend erklärt; was zu beweisen war, ist überzeugend begründet. Und was *Tséng-tsè* weiter aus dem Odenbuch citirt, wäre demnach weiter nichts als schöne Phrase?

Keineswegs möchte ich so gefolgert wissen. Die Beantwortung der Frage scheint mir weder überflüssig, noch nebensächlich: Wann ist denn Harmonie in der Familie? Was gehört dazu? Ist's denn genügend, wenn der Vater ein streng Regiment führt, und die andern willig oder nothgedrungen gehorchen? Wird der Frau, wird der Brüder und Kinder mit keinem Athemzug gedacht, sind sie denn alle blosser Sache? Oder haben wir uns das im fernen Reiche der Mitte doch anders zu denken? Weit anders, weit, weit anders, und so:

§. 6. Das Liederbuch sagt: „Gleichwie der zierliche Pfirsichbaum aus lieblichem Blütenschmuck in üppigreiches Blättergrün übergeht, so tritt die Braut

in den Ehestand ein, dann wird der Hausstand passend begründet!“

Wer aber den Hausstand passend zu begründen, das Hauswesen in Ordnung zu halten versteht, von dem kann man sagen, er sei im Stande, auch die Nation zu belehren.

BEMERKUNGEN.

Der erste Theil des Paragraphen, das Citat aus dem Liederbuch, ist einem Lobliede auf die Tugenden des Königs *Wên-wâng* entnommen, der in allen Verhältnissen des Lebens ein edles Vorbild für sein Volk, in jeder Weise ein vollendeter König war.

Dadurch gewinnen die Worte tiefern Sinn, und ihr Verständniss öffnet sich für uns. Nun wissen wir, dass der König *Wên-wâng* eine liebliche, mit allen weiblichen Tugenden gezierte Braut heimführte in sein Königsschloss, die so sicher aus der herrlichen zarterblühenden Jungfrau sich verwandeln wird in die segensbringende, sich all ihrer Pflichten als Hausfrau bewusste Königin, wie der liebliche Pfirsichblütenzweig übergeht in den reichen Blätterschmuck.

Und der König, der so verständig, so schön, so glücklich wählte, so passend das Hauswesen begründete, und mit ihr, der Königin, zu segensvollem Gedeihen brachte, der wird es auch verstehen, und verstand es auch, der ganzen Nation Lehrer und Vorbild zu sein.

Das ist so wahr, so sinnig und so richtig gedacht, dass man dem wol nichts Besseres hinzusetzen kann. Jedes weitere Hinzumalen würde nur ein Uebertünchen des schönen, sprechenden und poetischen Gemäldes sein.

Ich meinestheils wenigstens möchte wünschen, der

Leser hielte dieses Bild fest, welches uns die würdevolle Stellung, die der König der Frau einräumt, so deutlich vor Augen stellt; der Frau, die, durchdrungen von ihren Pflichten, hiernach ganz so geschildert wird, wie Schiller uns die deutschen Frauen im höchsten Ideal schildert. Ja sie arbeiten, sie flechten, sie weben, aber

„Sie flechten und weben himmlische Rosen ins irdische Leben.“ —

Mit wenig Worten wird dies schöne Bild verdunkelt.

Mit den Worten eines Hochgelehrten, der uns predigt, dass ja die Vielweiberei in China erlaubt sei und dass dadurch die Frau zur Sklavin, zur Sache herabgewürdigt wird.

Hierauf will ich, ich glaube ich muss es thun, so kurz als möglich den wahren Sachverhalt mittheilen:

„Von ältester Zeit bis auf heute hat

Der Mann nur ein rechtmässig Weib.“

Das ist der Sachverhalt. Diese Worte sind der Schluss des ersten Verses eines kleinen chinesischen Gedichts, welches im Original in Professor W. Schott's Chinesischer Verskunst, S. 75, zu lesen ist.

Rechtmässig und gesetzmässig ist nämlich ohne Frage die Monogamie dort. Aber es ist ein Fall denkbar, in welchem eine zweite Frau erlaubt ist. Der Fall nur, wenn der einen und gesetzmässigen Ehe der Kindersegen versagt blieb. Ist die Ehe fruchtbar gewesen, sind Kinder da, dann wird wol nie ein Chinese eine zweite oder „kleine“ Frau nehmen. Und nur weil das Glück, Nachkommenschaft zu haben, höher dort steht als das eheliche Glück an und für sich, ist in dem einen Falle, dass jene ausbleibt, die Annahme der zweiten oder kleinen Frau gestattet.

Im zweiten Verse desselben kleinen Gedichts kann man diese Angabe bestätigt finden. Die zweite Frau sagt dort:

„Weil du ohne Kind geblieben

Darum hat mich der Herr genommen.“

Diese zweite oder kleine Frau erhält aber hierdurch nie die Rechte der erstern, die in jeder Weise Herrin bleibt und selbst Mutter der Familie durch jene wird.

In den allermeisten Fällen ist also jetzt noch ein wohlbegonnener und dann wohlgeordneter Hausstand die Begründung des Familienglücks, und die Harmonie in der Familie, so wie sie Confucius schildert und so wie sie von *Wên-wâng* gerühmt wird, in den bessern Kreisen an der Tagesordnung. Aber zur Harmonie in der Familie, zum geordneten Hauswesen gehört wesentlich ein gesittetes Verhalten der Kinder untereinander.

Und so sagt denn *Tséng-tsè* weiter, oder vielmehr

§. 7. Das Liederbuch sagt: „Wie thut dort jeder seine Schuldigkeit als älterer Bruder, wie thut er seine Schuldigkeit als jüngerer Bruder.“

Wer aber seine Schuldigkeit als älterer Bruder und als jüngerer Bruder thut, wohl ist der auch im Stande, über gleiches Verhalten die Nation zu belehren.

BEMERKUNGEN.

Die angeführte Note ist wieder ein Loblied auf einen Fürsten und sagt ungefähr von ihm: O löbliche Tugend eines hohen Fürsten, wenn er es so wohl versteht, sein Hauswesen zu Ehren und Ansehen zu bringen; wie schön

herrscht dort die Liebe des ältern Bruders zum jüngern, und die Ehrerbietung des jüngern gegen den ältern. Wer es so versteht wie der weise Fürst, in seinem eigenen Hauswesen die Harmonie und Anmuth und Schicklichkeit herzustellen, dass jeder in demselben als älterer wie als jüngerer Bruder seine Schuldigkeit, das, was sich für ihn ziemt, was Sitte und Gesittung erheischt, thut, wohl kann der auch alle Einwohner seines Reichs darin belehren und sie nach dem Vorbild echter Brüderlichkeit leiten. Er wird die Menschen dahin führen, dass sie alle in derselben Brüderlichkeit leben, dass sie Achtung zeigen gegen die Höhern und Aeltern, wie gegen den ältern Bruder, dass sie Liebe und Wohlwollen zeigen gegen die Schwächern und Geringern, wie gegen ihre jüngern Brüder.

Was können wir Männer des Westens dieser Lehre hinzusetzen. Haben wir je Besseres gehört, als dies: „Seid Brüder und liebt euch untereinander wie Brüder“? Und wenn wir uns des Anfangs noch erinnern, dass wir zuerst danach trachten müssen, uns zu erneuern, unsere Seele rein zu machen, so finden wir in Obigem das schönste Wort des Apostels — 1 Petri 1, 22 — nicht etwa nur wiederholt und bestätigt, sondern ein halb Jahrtausend früher ausgesprochen:

„Und machet keusch eure Seele im Gehorsam der Wahrheit durch den Geist zu ungefärbter Bruderliebe, und habt euch untereinander brünstig lieb aus reinem Herzen.“

Wir sollen verstehen, als ältere Brüder das Geziemende zu thun, das ist die Liebe in Verbindung mit treuer Fürsorge, mit Wohlwollen, mit Erziehung, mit Besserung, mit Unterstützung, mit Hülfeleistung, mit Milde.

Wir sollen verstehen, als jüngere Brüder das Geziemende zu thun, das ist die Liebe in Verbindung

mit Achtung, mit Respect, mit treuer Ergebenheit, mit Dienstfertigkeit, mit Willfährigkeit, mit Rücksichtnahme, mit Zuvorkommenheit.

Und wer dies versteht, der kann danach die Nation belehren, indem er seine Liebe erweitert über das engere Band der Familie hinaus, und die Hülfslosen, Armen, Schwachen, die Kinder, die Untergebenen wie seine jüngern Brüder betrachtet, die Aeltern und Höhern aber ehrt und liebt wie seine ältern Brüder.

Das führt weder zur Tyrannei noch Knechtschaft, das verflacht nicht zu einem unsinnigen und unmöglichen Socialdemokratismus, das ist das richtige Band, das uns in der Offenbarung gegeben ist. Solche Harmonie, herausgehoben aus dem Ideal, der Wirklichkeit übergeben, würde hinführen mit Zuversicht zum Reiche Gottes auf Erden, zu dem zu erstrebenden und zu erhoffenden höchsten Gut.

§. 8. Das Liederbuch sagt: „So wie er (der König) das Urbild der Vortrefflichkeit ist, nicht abirrt vom Wege der Tugend und Rechtschaffenheit, bei jeder Gelegenheit das Gute und Rechte thut, ganz ebenso ist es an allen Enden des Reichs bestellt.“

Das heisst also: Wenn der König als Vater, als Sohn, als älterer, als jüngerer Bruder, das, was sich für solchen ziemt, thut, und als solcher ein vollendetes Vorbild ist, so wird er auch dem ganzen Volke ein solches Vorbild sein.

BEMERKUNGEN.

Hier muss zuerst wieder erklärt werden, dass die Ode das Lob eines bestimmten Regenten singt, denn ich glaube, das Citat bekommt hierdurch einen weit höhern Werth, als wenn nur allgemein gesagt würde: „Sei, o König, in allen Lebensbeziehungen, in allen deinen Handlungen ein Vorbild für dein Volk, es wird dir nachstreben.“ Damit bleiben wir doch immer nur beim Optativ stehen, während in dem Lob des Königs, der wirklich gelebt und gewirkt hat, der Indicativ so vorgestellt wird, dass wir erkennen, der Wunsch ist Wirklichkeit, die Hoffnung ist Wahrheit geworden.

Mir scheint dieser Unterschied ein bedeutender.

Mehrere Uebersetzer geben zwar die Ode nur in der Wunschform.

Intorzetta schreibt:

„Si Rex suo in omnibus exemplo non deficiat, recte institutum erit ex omni parte regnum ejus“,

Mr. Pauthier:

„Le prince, dont la conduite est toujours pleine d'équité et de sagesse,

Verra les hommes des quatres parties du monde imiter sa droiture“,

und Mr. Hilliers:

„He, whose own deportment is correct may reform the world.“

Damit aber wird nur bestätigt, dass in dem alten Liederbuch schon derselbe Glaube existirt hat. Dieser Glaube wird aber zur Ueberzeugung, wenn in der Ode ein König angeredet wird, der ein solch vortreffliches Vorbild wirklich ist, und wenn ihm darin zugleich das grössere Lob gegeben wird, dass in seinem ganzen Lande überall sein Beispiel nachgeahmt worden ist.

So aber steht es da.

Und den ersten Theil des Lobes finden wir auch schon in der Uebersetzung von Noël vor, der die Ode in folgender Weise übersetzt:

„Auf eilender Schwinge trägt der Ruf allüberall hin das Lob dieses Mannes, denn seine unerschütterliche und makellose Rechtschaffenheit, seine wandellose Milde und Leutseligkeit vermag den vier Theilen des Reichs Richtschnur und allen Lebenden die rechte Norm zu sein.“

Diese Uebersetzung bringt schon weiter, es wird hier doch wenigstens ein Lebender, ein König angeredet, der durch seine Tugend, durch seine unerschütterliche Rechtschaffenheit vermag, dem ganzen Lande eine Richtschnur, allen Menschen ein Vorbild zu sein. Und dennoch gibt Noël's Uebersetzung nicht ganz vollkommen den Sinn der Ode, sondern der Wortlaut derselben ist:

„Er ist ein Musterbild, nicht abirrend von der Tugend, und accurat so ist es an den vier Enden seines Reichs (also im ganzen Reiche).“

Das zeigt uns, dass es wirklich so war.

Aus der Noël'schen Uebersetzung wird (für Sino-logen) ersichtlich sein, dass er das Compositum *tchīng-schý* nicht kannte. Denn wenn man die beiden Schriftzeichen nicht als ein Compositum auffasst, so wird man sie wol so oder doch ähnlich übersetzen können, wie Noël gethan, d. h.: — „Richtschnur ist er für die vier Theile des Reichs.“

Morrison's dankenswerthes Werk (Dictionary, part II, vol. I, p. 68) belehrt uns aber, dass das Compositum *tchīng-schý* heisst: „accurately is as has been described in what precedes“, wonach die deutsche Uebersetzung die richtigere ist.

Nicht unerwähnt will ich lassen, dass Mr. Legge ebenfalls einen existirenden *Kiün-tsè* (ruler) oder Fürst anredet, indem er schreibt:

„On his deportment there is nothing wrong, he rectifies all the people of the State.“

Auch ihm jedoch entgeht, dass nach des Poeten Wort — the people really is and thoroughly rectified.

Und nun finden wir wol bestätigt, dass die Citate aus dem Liederbuch keineswegs als überflüssig zu betrachten sind (s. S. 267). Die Wohleinrichtung der Familie wird uns in den drei historischen und poetischen Citaten in ebenso klarer als lieblicher Weise vorgeführt:

In dem ersten wird gezeigt, wie die Familie passend begründet wird, welche Stellung die Frau zum Manne, zum Hauswesen einnehmen soll.

Im zweiten wird die wahre Brüderlichkeit, die Liebe mit Herzlichkeit, die Liebe mit Zuvorkommenheit unter den Brüdern gelehrt, und dies Verhältniss dann ausgedehnt auf die ganze weite Welt.

Und im dritten finden wir den Abschluss und die Schlussbestätigung des ganzen Kapitels. Wer als Glied der Familie seine Schuldigkeit vollaus thun wird, der wird sie auch im Staate thun.

Wer als jüngerer Bruder dem ältern mit Zuvorkommenheit und Dienstfertigkeit begegnet, wird im Staat gegen den Höhern und Aeltern in seinem Benehmen nicht fehlen; wer als Sohn den Lehren des Vaters willig folgt und den Vater verehrt, wie man den Vater verehren muss, der wird ein guter und loyaler Unterthan, ein rechtes Kind seines Vaterlandes sein. Und wer als Vater handelt, wie ein Vater soll, in Rechtschaffenheit, Zucht, Ehrbarkeit, Tugend und Edelsinn seiner Familie ein Vorbild ist, der wird dies auch dem Lande sein können, darum schliesst *Tsêng-tsè* nun nach diesem dritten und letzten Citat richtig:

§. 9. So sehen wir, dass die gute Regierung des Landes auf der rechten Leitung der Familie beruht.

ZEHNTES KAPITEL.

Worin erklärt wird, dass die gute Regierung des Particularstaates den Weltfrieden herbeiführt.

§. 1. Wenn gesagt wurde, das höchste Gut, der ewige Frieden und die Glückseligkeit des Weltenreichs wird bedingt durch die gute Regierung der Einzelstaaten, so heisst das:

Wenn das Staatsoberhaupt die Alten ehrt, wie die Alten geehrt werden sollen, so wird im Volke die kindliche Pietät erstehen.

Wenn das Staatsoberhaupt die Aelteren so berücksichtigt, wie die Aelteren berücksichtigt werden sollen (nach Verdienst und Würde), so wird im Volke wahre Brüderlichkeit erstehen.

Wenn das Staatsoberhaupt wahre Liebe, Milde und Wohlwollen zeigt für die Armen, Schwachen und Verlassenen, so wird das Volk nicht andern Sinnes sein.

Hierdurch wird dem Weisen eine deutliche und untrügliche Richtschnur für correctes und tugendhaftes Verhalten gegeben.

BEMERKUNGEN.

Dieser Anfang des 10. und letzten Kapitels, in welchem doch, der ganzen Zurüstung nach, die schönen Blüten der hohen Doctrin des Meisters zur Prachtentfaltung gelangen sollen, gibt recht augenscheinlich kund, dass ein chinesisches classisches Werk in fremder Uebersetzung ohne Commentar nicht verstanden werden kann und daher auch ohne Commentar nicht gegeben werden sollte, weil man ohne diesen der guten Sache nur mehr schadet als nützt. Es ist unmöglich in irgendwelcher fremden Sprache den gewaltigen und den hohen Sinn in gleicher Kürze auszudrücken. Aber die Paraphrase hat ebenfalls ihre Grenzen, denn um z. B. den obigen Satz so wiederzugeben, dass die Meinung des Autors ihrem vollen Umfang und ihrem Detail nach jedem Deutschen verständlich würde, so müsste sie nicht, so wie jetzt, doppelt oder dreifach so lang sein als das Original, sondern zwanzig- und dreissigmal so lang, was doch unthunlich ist.

Das Mehr, die genauere Definition muss in den Commentar verwiesen werden. Fällt dieser nun weg, oder gibt er nicht ein tiefer gehendes Verständniss (bleibt er an Nebendingen haften), so wird, was das Schlimmste ist, das Original verflacht. Dadurch allein ist's gekommen, dass leider der schöne Inhalt so wenig bekannt ist, ja dass sogar Sinologen existiren, die keine Ahnung von der Tiefe des Inhalts haben.

Ich glaube, dass nur Pauthier den tiefen Sinn des *Tá-Hiö* nahezu verstanden hat; leider zwar gibt er dem Verständniss nicht in einem fortlaufenden Commentar Ausdruck, wohl aber gibt er in folgenden Worten zu erkennen, welchen Totaleindruck das Werk auf ihn gemacht hat:

„Es ist augenscheinlich, dass das Ziel der chinesischen Philosophie dahin gerichtet gewesen ist, die Pflichten des politischen Gouvernements auf die der Selbstvervollkommnung und die Ausübung der Tugend bei allen Menschen zu gründen. Confucius fühlte, dass er eine höhere Mission hatte, als die, mit welcher der grösste Theil alter und neuer Philosophen sich begnügte, und seine immense Liebe für das Glück der menschlichen Gesellschaft, die über all seine andern Gefühle dominirte, hat aus seiner Philosophie ein System socialer Vervollkommnung gemacht, welche, wie wir uns zu behaupten erkühnen, niemals ihresgleichen gefunden hat.“

Wenn ich diese Ueberzeugung des geistvollen Mannes der Erörterung des ersten Paragraphen des Schlusskapitels voranstelle, so ist sie da an ihrem rechten Ort, denn hier vorzüglich gilt es, dem Leser auch die Ueberzeugung zu geben, dass Confucius und lange Jahrhunderte vor ihm die alten weisen Könige nach dem höchsten und schönsten Ziele, welches der Menschheit vorgesteckt ist, gestrebt haben:

Die Erdenwelt in ein Paradies, in ein Reich Gottes umzuschaffen. —

Aus den Eingangsworten des Kapitels — dem Friedensreich, dem höchsten Gut, wird der Leser schon geschlossen haben, dass der dort stehende chinesische Ausdruck *pîng* sein wird, von welchem schon früher S. 89 fg. hinreichende Erklärung gegeben worden und auch hervorgehoben ist, dass dies das höchste Gut ist, von dem Confucius zu Anfange spricht, und von dem er wünscht und hofft, dass dasselbe ein dauerndes, ein ewig ungetrübter Glückseligkeitszustand bleiben möge:

„Wir sollen fest verharren im höchst Guten.“

Dieses höchste Gut, dieser Weltfrieden, oder Friede auf Erden wird erreicht, wenn die Einzelländer gut re-

giert werden, oder specieller und wörtlicher: wenn er sein Land gut regiert.

Wie möchte das zu verstehen sein, inwiefern kann er durch die gute Regierung seines Landes auf das Weltreich influiren?

Denken wir uns das Weltenreich (hier China) zunächst einmal als einen Staatenbund, in welchem jedoch alle Glieder, die Fürsten sowol wie die einzelnen Völker, des einen Willens sind, dass derjenige Fürst unter ihnen, der sein Theilreich am besten regiert, weil er sich selbst zu vervollkommen verstand, daher seine Familie wohl geordnet hat, eben darum auch sein Reich gut regiert, das Ganze als Kaiser beherrschen soll, so sehen wir schon die Möglichkeit angebahnt, dass derjenige, der sein Theilreich wohl regiert, dem grossen Welten- (dem Total-)Reich Frieden, Wohlstand und Glückseligkeit bringen kann. Viel, sehr viel fehlt dann immer noch zur Realisation der hohen Idee, aber die Uebereinkunft, die genannte Einheit unter Fürsten und Völkern lässt doch den Weg zur Realisirung denkbar erscheinen.

Dem Meister aber stand manches schöne, die Herbeiführung des Einheitwillens repräsentirende Bild aus alter Geschichte lebhaft vor Augen. Am deutlichsten strahlte heraus das des Königs *Wên-wâng*, dem, weil er vorzüglich war und sein Theilreich *Scheou* vorzüglich regierte, der grösste Theil der Fürsten und Völker sich zuwandte. Sein Sohn *Wù-wâng* vollendete die moralische und thatsächliche Eroberung, und regierte, nachdem er für China Frieden geschafft, einen glücklichen Zustand geschaffen und dauernden Wohlstand gegründet hatte, lange Zeit in Frieden und war geehrt und geliebt.

Und diese Verehrung, diese Liebe blieb ihm noch Jahrhunderte nach seinem Tode.

Nun können wir fragen, wie fängt er es an, der vollendete Weise, der vollkommene Fürst, dass er dem

Weltreich dauernde Glückseligkeit, ewigen Frieden, das höchste Gut, das allgewaltige *taý pîng* bringt?

Weit kürzer noch als *Tsêng-tsè* selbst, mit einem Worte lässt es sich sagen:

„Die Liebe ist's, mit der er das Schwerste vollbringt.“

Die Liebe, mit der er die ganze Menschheit, all die Seinen umfasst,

Die Liebe, die ihm für seine Liebe von all den Seinen zugetragen wird,

Die Liebe, die beseligend die Menschen zueinander und für den Himmel zieht.

Es ist das einige grosse Gesetz, das alle andern einschliesst,

Es ist das ewige Gesetz, das alle Welten bindet, das zum Band wird, das Gott mit den Menschen vereint, die Menschen mit Gott, die Menschen mit den Menschen.

Hier heisst es: „Liebe deinen Nächsten.“

Aber verschiedenes Alter, verschiedene Lebensverhältnisse, verschiedene Verwandtschaftsgrade geben den Zweigen und Verästelungen des Baumes, dessen Wurzel, Stamm und Krone: Menschenliebe, Nächstenliebe heisst, noch besondere bedingte Eigenschaften, den einzelnen Blättern andere Färbungen.

Diese verschiedenen Nuancen der Liebe werden nun im Kapitelanfang in die drei Hauptkategorien geschieden:

- 1) Das *Híáo*, im allgemeinen die Liebe zu, die Ehrfurcht vor den Aeltern.
- 2) Das *Thý*, die Liebe der Brüder zueinander und der Respect der jüngern vor den ältern, und
- 3) Das *Sü*, das ist die werktätige Liebe gegen Hülflöse, Schwache, Unmündige, die liebevolle Fürsorge für die kleinen Kinder.

Und diese Tugenden, diese Emanation der einen himmlischen Tugend und Liebe, werden im Volke erstehen, wenn der Regent ihm mit seinem Beispiel vorgeht.

Und wirkt denn das Beispiel des erhabenen Fürsten so allmächtig?

Ja dann, wenn Gott mit ihm ist, dann, wenn er durch seine göttliche Tugend vom Himmel selbst das Mandat zu herrschen empfangt, wie die alten Weisen Chinas — Confucius, *Yáo*, *Schún* etc. sagen, dann, wenn das *Táo*, wenn Gott selbst mit ihm ist, wie nicht abweichend von jenen, sondern bestätigend *Laò-tsè* an vielen Stellen, unter andern im 59. Kapitel des *Táo-tě-kīng* folgendermassen sagt:

„Wohl kann der Fürst ein Land regieren und beglücken, der dem Schöpfer, und Erhalter und Regierer aller Reiche nahe ist, der den Unendlichen und sein Wesen erfasst hat, denn von ihm kann man sagen — seine Wurzeln liegen tiefer als in der uns hindernden Vergänglichkeit.“

Diese unendliche, schrankenlose Kraft — ja Allmacht fast — im weisen Fürsten, wird nun dem Leser aus dem Anfangsparagraphen des Deutschen nicht sofort erhellen, aber aus einer streng wörtlichen Uebersetzung, wird, obschon zuerst sehr mangelhaft, doch nach und nach der wahre, tief verborgene und dem vorher Erläuterten nicht widerstrebende Sinn herausgelesen werden.

Der erste Hauptsatz des Paraphen lautet chinesisch:

scháng lào lào — eúl mìn hīng hiaó. Wort für Wort:

„Oben alt alt. — Dann auch im Volk ersteht das *Hiaó*.“

Zergliedern wir hiervon den Vordersatz, in welchem erstens Subject, zweitens verbindendes Verbum und drittens Object ohne Zweifel vorhanden sein muss, so erhalten wir als Subject für *scháng* = „oben“ — der Obere, das Staatsoberhaupt, sowie als Object für *lào* = „alt“ — die Alten. Vor diesem *lào* steht aber als Verbum

ganz dasselbe Schriftzeichen *lào* = alt. Kein Zweifel also, dass dies Verbum so gefasst werden muss, wie es im Deutschen gefasst ist, aber diese Identität des Verbums mit dem Object gibt zugleich zu erkennen, dass eben das Ehren des Ehrbaren, das Hochachten des Hochachtbaren als selbstverständlich, als den Menschen von jeher, d. h. von Ewigkeit an eingegeben und unserer göttlichen Natur immanent betrachtet wird.

Wenn aber durch das *lào lào*, durch das Hochehren des Alters, die kindliche Pietät, das *Híáo* (pietas heisst ja auch Frömmigkeit) entstehen soll, so muss unter den Alten nicht nur das Alter an sich, sondern auch das Kindschaftsverhältniss des Fürsten zu seinen Aeltern mit verstanden werden. Wie aber, wenn die Aeltern des Regenten verstorben sind?

Dann tritt eben das ein, was kein Abendländer versteht und was doch am sichersten das Hochachtbare und das Brillante des Paragrapheninhalts charakterisirt. Das ist der Cultus der Vorfahren, die Ahnenverehrung, und durch das *lào lào*, die höchst primitive und ureinfache Construction, wird uns klar gemacht, dass dieser Cultus uralt, tiefbegründet und fest eingewurzelt dort ist und wie ein unmittelbares Gebot des Himmels betrachtet wird.

Aber auch das Greisenalter an sich wird in China hoch gewürdigt. —

Der zweite Hauptsatz construirt sich in ähnlicher Weise. Chinesisch klingt er:

scháng tchhàng tchhàng — *eúl mìn hīng thỹ*. Wörtlich: „Oben älter älter, auch das Volk ersteht zur *thỹ* (Bruderverhältniss).“

Auch hier erscheint vor dem Objecte *tchhàng* (ältere seniores) dasselbe Schriftzeichen als Verbum, auch hier wird angedeutet, dass die Behandlung der Senioren eine ihnen der Natur der Sache nach zukommende sein müsse.

Da hierdurch im Volk die *thÿ*, das richtige passende Bruderverhältniss, die Achtung der jüngern Brüder gegen die ältern Brüder im Volke entstehen soll, so ist dadurch zunächst allerdings angedeutet, dass der weise Fürst ein achtungsvolles Benehmen gegen seine leiblichen ältern Brüder haben soll.

Aber wir haben schon früher, S. 246, gesehen, dass dies Bruderverhältniss aus der Familie heraus auf die Nation übertragen wird, und dass jeder Mensch den ihm an Jahren überlegenen, den im Rang höher stehenden Beamten als seinen ältern Bruder betrachten, respectiren und hochachten soll. Beim Staatsoberhaupt kann nun selbstredend von — „an Rang höher stehenden Beamten“ — nicht die Rede sein; wir brauchen aber nur das chinesische Schriftzeichen *tchhàng* ins Lateinische — Senatoren — oder ins Griechische — Geronten — zu übertragen, um der politischen Idee recht nahe zu treten.

Denken wir uns den weisen Fürsten seinen ältern, gereiften und geprüften Rathgebern gegenüber, auf deren Rath Gewicht legen, ihre Stimme hören, ihre Meinungen sorgfältig prüfen und beachten, nicht ausschliesslich der eigenen Eingebung, der eigenen Willensmeinung folgen, so lässt sich auch hieraus sehr wohl die *thÿ*, die Rücksichtnahme gegen die ältern Brüder folgern.

Der dritte Hauptsatz bietet keine Schwierigkeiten dar, aber der Schlusssatz bedarf insofern der Erörterung, als darin ein Schriftzeichenpaar erscheint, welches nicht ohne Umschreibung deutsch wiedergegeben werden kann. Die beiden Schriftzeichen nämlich *kiě* — rein, klar — und *kuì* — Regel, Gesetz — bilden vereint ein Compositum, das einen Sinn von grosser Tragweite umfasst, mit andern Worten das Compositum *kiě-kuì* enthält die Quintessenz der Lehre des *Tá-Hiö* und kann am füglichsten deutsch gegeben werden in den Worten: „Nach sich selbst andere beurtheilen (bemessen).“ Diese Regel

kann man nun allerdings an und für sich weder eine untrügliche (klare — Regel) nennen, noch lässt sich sagen, dass in den wenigen deutschen Worten die Quintessenz des *Tá-Hiö* zu finden sei, aber die Regel kommt zur Klarheit und dadurch der Begriffsinhalt zur hohen Wahrheit, wenn wir die weitere Erklärung beachten, die so lautet:

Wir sollen bewirken, dass das, was wir selbst in unserer göttlichen Natur haben, auch bei andern zur Entfaltung, Reinheit und Erleuchtung kommen möge, sodass auch beim Nächsten die göttliche Natur des Menschen in Evidenz tritt. Das aber heisst den höchsten Grad der Menschenliebe documentiren, wenn wir, nachdem wir selbst vollkommen geworden, bewirken, dass auch die andern vollkommen werden, und so haben wir in den zwei Worten den Inbegriff der Lehren des grossen Meisters Confucius.

Aber ich will und darf wol hinzusetzen, nicht dieses Meisters allein, sondern auch des andern grössern, des Heilandes, dessen Jünger ja ebenfalls und oft erklärt haben, dass alle Gesetze, alle, in dem einen Wort erfüllet werden:

„Liebe deinen Nächsten als dich selbst,“

Diese eine untrügliche Regel, die Gefühle anderer nach unsern eigenen bemessen, andere so führen und behandeln, wie wir bei Vertauschung der Plätze selbst wünschen möchten, behandelt und geführt zu werden, und umgekehrt den Nächsten nicht so zu behandeln, wie wir selbst nicht wünschen behandelt zu sein, wird nun im folgenden Paragraphen des Kapitels nach den verschiedenen Lebensverhältnissen detaillirt.

Tsêng-tsè sagt:

§. 2. Was dir verhasst ist, geboten von deinen Obern, das gebiete nicht deinen Untergebenen, in der Weise aber, die dir misfällt bei deinen Untergebenen, diene deinen Obern nicht.

Die Art und Weise, die uns verhasst ist bei denen, die vor uns sind, die sollen wir denen nicht zum Vorbild geben, die nach uns sind, und das Benehmen, das uns verhasst ist bei denen, die nach uns sind, das sollen wir nicht zeigen gegen die, die vor uns sind.

Was uns nicht gefällt bei denen zur Rechten, das sollen wir denen zur Linken nicht thun, und was uns nicht gefällt bei denen zur Linken, das sollen wir denen zur Rechten nicht thun.

Das nennt man die deutliche und untrügliche Regel für correctes Verhalten.

BEMERKUNGEN.

Die Commentatoren nennen diesen zweiten Paragraphen eine Erklärung des ersten, sogar eine verflachende Ausführlichkeit. Den Vorwurf, soweit er sich als solcher kundgibt, unterschreibe ich nicht. Freilich für denjenigen, dem alles schon erklärt ist, braucht die Erklärung nicht verdeutlicht und erweitert zu werden; betrachtet man aber die beiden Sätze ohne Commentar nebeneinandergestellt, so wird der zweite Paragraph nicht überflüssig. Er wird dann nicht eine Verflachung genannt werden können, sondern er ist nothwendige Erweiterung und Ueberführung der Familientugenden zu den socialen Tugenden und Pflichten.

Das *Hiao* finden wir wieder im ersten Satze — Fürst und Unterthan, Herr und Diener.

Das *Thy* finden wir wieder in denen, die vor uns sind und denen, die nach uns sind, den höhern und niederern Beamten.

Und das *Sü*, die Liebe und das Wohlwollen zu Gleichstehenden und zu den Armen und Schwachen, findet sich ausgedrückt in denen zur Rechten und zur Linken.

Und dieselbe goldene Regel, die der Fürst in seiner Familie, in seinem Reich befolgt, die gilt für uns alle in jeder Stellung der Welt.

Und diese Stellung in der Welt, die findet sehr geschickten Ausdruck, da durch Oben und Unten, Vor und Zurück, Rechts und Links sämtliche — chinesisch sind es sechs — Cardinalpunkte zur Angabe kommen, und ich glaube nicht, dass das über dem Niveau (Nord, Süd, West, Ost) Erhabene, für überflüssig hier betrachtet werden kann.

Die im zweiten Paragraphen genannte Richtschnur scheint aber nicht genau dieselbe zu sein, wie im ersten. Dort war sie das lautere spiegelreine Herz des Tugendhaften, in welchem sich ja die göttliche Wahrheit, also das absolut Richtige widerspiegelt. Hier dagegen wird allen Menschen, auch denen gewöhnlichen Schlags, zugerufen: „Was du nicht willst, das man dir thun soll, das füge auch dem andern nicht zu.“ Dennoch ist für die Welt, wie sie noch ist, d. h. für die Menschen, die noch nicht gebessert, erneuert sind, und erst erneuert werden sollen, dies das correcteste Gebot oder vielmehr Verbot, das sich geben lässt, denn einzig ausgenommen den geradezu Stumpfsinnigen, von dem als überhaupt unzurechnungsfähig abstrahirt werden muss, gibt es keinen Menschen, der nicht so viel von dem Baum des Lebens und der Erkenntniss gekostet hätte, dass er nicht ein ausserordentlich feines Gefühl für das Unrecht hätte, was ihm von andern, mögen sie auch stehen in welchem Car-

dinalpunkt der Welt sie immer wollen, zugefügt wird. Wir wissen leider das Verfahren anderer gegen uns mit weit grösserer Schärfe zu beurtheilen, als unser Vorgehen gegen andere. Vermöchten wir also die Menschheit, zunächst jeder sich selbst, dahin zu leiten, dass wir fortwährend der goldenen Regel eingedenk wären — andern nichts ansinnen zu wollen: was uns, wenn von ihnen ausgehend, misfallen würde, oder bei jedem Schritte und Vorhaben uns überlegen wollten würde dies, was du dem Linken thust, dir vom Rechten gefallen, so würden wir, und falls alle Menschen gleich so dächten und handelten, so würde die Welt gebessert werden.

So erst im Resultat wird die Regel dieselbe wie sie oben im ersten Paragraphen gegeben wurde, und nunmehr erkennen wir auch, dass der höchste Grad der Nächstenliebe, wie wir ihn im vorigen Paragraphen ausgedrückt finden, auch, und zwar vollständig, nur in anderer Wendung, in diesem Paragraphen dargestellt wird. Diese Behauptung will ich durch eine hohe, vielleicht die höchste Autorität begründen:

Der Evangelist Matthäus schreibt Kap. 7, Vs. 12:

„Alles nun was ihr wollt, dass euch die Menschen thun sollen, das thut ihr ihnen. Das ist das Gesetz und die Propheten“ (der Gesamttinhalt des Gesetzes). Und ebenso Kap. 22, Vs. 39:

„Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, daran hänget das ganze Gesetz und die Propheten.“ —

Das sind wortgetreu die Regeln des zweiten und ersten Paragraphen vorstehenden 10. Kapitels.

Und hier, wo ich das höchste christliche Gesetz, oder das, welches dem höchsten gleichsteht, angeführt habe, und welches mit dem andern zusammen:

„Liebe Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und vom ganzen Gemüth“ den Gesamttinhalt des

Christenthums ausmacht, da will ich die Frage stellen: Hat das *Tá-Hiö* des Confucius einen andern Sinn?

Dort im Evangelium wird gelehrt:

Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüth, dies ist das vornehmste (das erste) und grösste Gebot.

Das zweite aber ist dem gleich, du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. In diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten. —

Resultat: Wenn alle Menschen diesen Geboten folgen, so ist das Gesetz und dadurch die Hoffnung erfüllt — das Reich Gottes, in dem wir fest bleiben sollen, ist auf Erden erstanden!

Das zweite Gesetz ist im *Tá-Hiö* als ebenfalls zweites Gesetz *thsîn mîn* genau da, ebenso das Resultat, das hier sich von selbst ergibt. Ja wir können dies als Folgerung sogar dem Wortlaut nach ausgesprochen finden beim Evangelisten Marcus 12, 34. Denn im Vers 33 wiederholt der Schriftgelehrte die obigen Worte des Meisters, die das Gesetz enthalten, darauf sagt Jesus im folgenden 34. Vers: „Du bist nicht fern vom Reich Gottes.“

Wenn daher nur noch das erste Gesetz *mîng-mîng-tě* mit dem christlichen grössten Gebot identisch wäre, welches ungemein gewaltige hohe Resultat wäre dann erzielt?

Und blicken wir nun zurück auf Früheres, fragen wir noch einmal, was denn *mîng-tě* sei, und was *mîng-mîng-tě* bedeutet, so erinnern wir uns, dass die *mîng-tě* die vollkommen reine, die göttliche Tugend und Natur ist; wir erinnern uns, dass der Menscheng Geist von Gott, vom Herrn des Himmels stammt und selbst Himmelsgeist ist, und dass *mîng-mîng-tě* sagen will, dass wir die himmlische Tugend in ihrer ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit herstellen sollen, und wenn das geschieht, haben wir dann nicht Gott vor Augen und im

Herzen, ist die Liebe zu Gott, die Annäherung an den Höchsten nicht vorhanden, die herzinnige Vereinigung mit dem Höchsten nicht hergestellt? „Gott finde ich am sichersten in meinem Innern“, sagt Meister Eckhart (s. Lasson, S. 81).

Ich denke, es muss jeder Leser von der ungemein nahen geistigen Verwandtschaft der Doctrin des *Tá-Hiö* mit der reinen Lehre des Evangeliums sich überzeugen haben können. Sollte ich aber dennoch mich mit dieser Behauptung zu weit vorgewagt haben, dann bitte ich den geehrten Leser weiter fort bis zum fünften Paragraphen dieses Schlusskapitels blättern zu wollen, da findet er den letzten Zweifel gelöst.

Denn *Tsêng-tsè* gibt in den drei folgenden Paragraphen 3, 4 und 5 im Citat aus dem hochangesehenen Liederbuch das Bild oder das Ideal des irdischen Welt-herrschers in seiner Liebe zum Volk (3), in seiner Majestät, die durch innern Werth begründet ist (4), und in seiner Vereinigung mit dem Höchsten und Allmächtigen, durch welche allein er im Stande ist, das Weltenreich zu regieren, das göttliche Mandat zu behaupten (5).

§. 3. Das Liederbuch sagt: Glückseligkeit ist nur da zu finden, wo der Fürst des Volkes Vater und Mutter ist. Was das Volk liebt, das liebt er auch, was dem Volke misfällt, misfällt auch ihm.

Darum heisst er in Wahrheit des Volkes Vater und Mutter.

BEMERKUNGEN.

Diesem Citat ist wenig Erklärung hinzuzufügen, denn es konnte streng wörtlich gegeben werden und wird in der Uebersetzung verstanden werden. Ein Unterschied zwischen hier und andern Uebersetzern besteht fast nur in dem Worte — „nur“, welches in andern Uebersetzungen nicht ausgedrückt ist und worüber ich mich allerdings verwundernd aussprechen muss, da das chinesische Schriftzeichen *tchỳ* diese Bedeutung hat und der richtige Sinn doch keineswegs dadurch gestört wird, wenn man, sogar emphatisch, sagt: „Glückseligkeit ist nur da zu finden, wo der Fürst des Volkes Vater und Mutter ist“; warum sich da bemühen, einen andern Sinn unterzulegen oder das *tchỳ* als bedeutungslos gänzlich zu unterdrücken? Es mag ja wol sein, dass es recht viele gibt, die sich mit andern Regierungsformen recht wohl und behaglich fühlen, aber die Freude, die Glückseligkeit, die hier gemeint ist, kann nur dann statthaben, wenn der Fürst des Volkes Vater und Mutter ist.

Und jene, welche darüber lachen, dass der Fürst darum des Volkes Vater und Mutter genannt wird, weil er das liebt, was das Volk liebt, und das hasst, was das Volk hasst, haben eben kein Verständniss für die Lehre des *Tá-Hiö* und wollen messen mit einer Richtschnur, die weit anders als die hiervor angegebene ist.

Ein Moment der Ueberlegung gibt uns ein klares Bild. Wenn gesagt wird: „Was das Volk liebt, das liebt auch der Fürst“, so ist unter dem Volke nicht die diesseitige oder jenseitige Partei, nicht eine Fraction, nicht eine Majorität zu verstehen, sondern das Volk in seiner Totalität. Die Möglichkeit aber, dass das Volk, gänzlich eines Sinnes ist, ist nur dann vorhanden, wenn das Volk im absoluten Guten, im höchsten Gute fest-

steht, denn — Doch das bedarf wol des Beweises nicht. Ein so vollauf geeinigtes und im Guten feststehendes Volk würde aber nur das Gute lieben und das Böse hassen, und wenn der Fürst dasselbe thut, dann wird zwischen solchem Fürsten und solchem Volke ein so herzinniges Verhältniss bestehen, wie dies nur in der besten Familie möglich, dann wird er als Vater sein Volk zu einem starken und grossen machen, dann wird er wie eine Mutter für ihre Kleinen, für das Wohlergehen und den Wohlstand seiner Schutzbefohlenen sorgen, und nur so wird die Glückseligkeit erreicht, die Confucius das höchste Gut genannt hat.

§. 4. Das Liederbuch sagt: „Seht dort den Südberg an, wie da Fels auf Fels terrassenförmig aufgethürmt ist zu eminenter Höhe, so majestätisch erhaben bist du tugendreicher Fürst, und alles Volk naht sich dir, um vor dir in Ehrfurcht die Knie zu beugen.“

Der regierende Fürst darf nicht unbedachtsam und sorglos, nicht selbstsüchtig sein, denn bloss äusseres Ansehen der Majestät ohne den innern Werth derselben bringt dem Weltenreiche fürwahr Unglück und Schande.

BEMERKUNGEN.

Das Citat mit dem Zusatze *Tsêng-tsè's* erhält seinem tiefern Inhalt nach erst Verständigung im Verein mit dem

folgenden Paragraphen, denn der dritte, vierte und fünfte gehören innig zusammen, und dieser vierte bildet den Uebergang von drei zu fünf.

Wenn der Fürst des Volkes Vater und Mutter ist, was nur dann möglich ist, wenn die himmlische Tugend im reinen Lichte in ihm strahlt, dann wird er geliebt und geehrt, ja angebetet sein und in erhabener Grösse und Majestät herrlich dastehen; diese Majestät, dieses Ansehen kann er aber nur dann lebensfähig machen, wenn er die Tugend, wie erwähnt, als innern Halt besitzt; ohne diesen ist seine Majestät bald gebrochen, er sinkt herab zu Schanden und dem Lande zum Verderben.

Der heilige Berg gleicht dem Könige an Hochansehnlichkeit, und alles Volk strebt dahin und beugt die Knie vor der in die Wolken ragenden Majestät. Wenn aber die Heiligkeit verschwindet, dann ist der Berg die todte Steinmasse, die zusammenstürzend vernichtet wird und deren Geröll das umliegende Land zur Wüste macht.

Für den Schluss lässt sich eine zweite Lesart geben. Man darf nämlich setzen: „Der Fürst, dem innerer Werth mangelt, der selbstsüchtig ist, versetzt das Weltreich in Aufruhr.“ — Denn *lō*, zunächst Unglück und Schande, heisst auch *convicium* — „Zankgeschrei der Masse“ — und das ist doch Aufruhr?

§. 5. Das Liederbuch sagt: „Solange als die Kaiser des Hauses *Yn* noch nicht aufgehört hatten, Tugendvorbilder und daher das Ebenbild Gottes zu sein, blieben sie im Schutze des höchsten Herrn des Himmels, mit dem sie vereint waren und dem sie immer ähnlicher zu werden strebten.“

Aus diesem Beispiel der Kaiserfamilie *Yn* können wir ersehen, dass des Himmels Mandat unwandelbar ist.

Durch das Vereintsein mit dem *Taó* (mit Gott) gewinnt man die Herzen der Menschen, und dadurch erhält man das Reich; verliert man die Liebe der Menschen, so verliert man unwiderruflich das Reich.

BEMERKUNGEN.

Jetzt wird, wie ich S. 289 anzeigte, der Leser wol die Ueberzeugung gewonnen haben, dass das erste Gebot des Confucius — *mîng-mîng-tě* — übereinstimmend ist mit dem christlichen höchsten Gebot:

„Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen“, denn hier werden die beiden, dem Wortlaut nach verschiedenen Ausdrücke, nämlich:

schÿ, „der Mensch von vollkommen reiner (himmlischer) Tugend“, mit *khě p'ey scháng-tý*, das Vereintsein mit dem höchsten Herrn des Himmels, als sich einander bedingend und einander durchdringend genannt. Das Vereintsein mit dem Höchsten ist ja aber wol ohne Zweifel der höchste Grad der Liebe zu Gott, die Liebe von ganzem Herzen, von ganzer Seele und ganzem Gemüth.

Und so kann nun kein Zweifel mehr sein (falls ich richtig übersetzt habe), dass sich im *Tá-Hiö* des Confucius findet: das Gesetz und die Propheten und des Gesetzes Erfüllung, ausgedrückt in einer andern Sprache, zu andern Zeiten, am andern Orte, aber in derselben Weise, in derselben allumfassenden Bedeutung.

Man wird daher im *Tá-Hiö* nicht nur ein wohldurchdachtes und logisch geordnetes Lehrgebäude erkennen,

sondern einen Prachtbau, dess oberste Zinne zum Himmel reicht und von der aus wie im Heliotrop das Licht der schönsten und reinsten Lehre des Christenthums so rein und treu und glanzvoll widerstrahlt, wie es in solcher grauen Vorzeit nur gedacht werden kann.

Nun aber der Beweis für die Richtigkeit der Uebersetzung:

Das Herausragen in das Ueberirdische, das Vereintsein mit dem höchsten Herrn des Himmels, dem sie, die Kaiser des Hauses *Yn*, ähnlich zu werden strebten, wird chinesisch durch die Zeichen *khě p'ey scháng-tý* wiedergegeben.

Hiervon bilden die beiden letzten Schriftzeichen *scháng-tý* ein Compositum, dessen Bedeutung von den ältesten Zeiten bis heute in China unserm Gottesbegriff ganz vollkommen entspricht. Vereinzelt heissen die Zeichen höchster Herr, componirt der höchste Herr des Himmels und der Erde, der Erschaffer, Erhalter, Regierer des Himmels und der Erde, der Geist des Himmels, *supremus coeli moderator, supremus coeli spiritus*. In dem sehr religiösen *Schū-kīng* ist keine Seite, auf der das Wort in der Bedeutung des hohen Herrn des Himmels, des allmächtigen, ewigen Gottes nicht mehrmals vorkommt. Allerdings wird für Gott, den Himmelsherrn, noch öfters *thiēn* der Himmel wie im Deutschen und wie in andern Sprachen gesetzt.

Das erste Schriftzeichen *khě* ist das Hülfswort — „können“ —, und das ganze Gewicht des Satzes fällt auf das Zeichen *p'ey*, dessen lexikale Bedeutungen die folgenden sind: — „gleich, ähnlich, vereinigt sein, gleichstellen, nacheifern, nachahmen, *aequale, simile, imitari, conjungi*“.

Demnach die wörtliche Uebersetzung:

Das Liederbuch sagt: „*Yn*, als es noch nicht eingebüsst hatte die Männer, die der Tugend Vorbild

sind, konnte es vereint sein dem höchsten Regierer der Welt.“

Aber mit der wörtlichen Uebersetzung als Beweis will ich mich nicht begnügen, sondern an dieser Stelle alle Quellen, die mir zu Gebote stehen, anführen, selbst die, welche geradezu *stress* darauf legen, die Lehren des Confucius aufs gewaltigste zu profaniren.

Intorzetta schreibt: „Die Familie *Yn* hatte, ehe sie die Liebe des Volkes verloren, das Weltenreich in ruhigem Besitz und konnte dies wegen ihrer Tugend und Conformität mit dem Himmel, oder sie war würdig befunden, in Verbindung und Gemeinschaft mit dem höchsten Herrn des Himmels zu treten.“ —

Die Uebersetzung ist dem Sinn entsprechend, denn selbst die hinzugefügten Worte — „ehe sie die Liebe des Volkes verloren“ — erklären sich sowol aus dem folgenden Paragraphen, wie auch aus dem vorhergehenden, wonach der Tugendhafte, der Mann von innerm Werth, *homo virtutum exemplar*, die Liebe des Volkes besitzt.

Noël schreibt: „Solange als die ersten Kaiser der kaiserlichen Familie *Yn* noch der weisen Führung (*rectae rationi*) folgten und die Neigung des Volkes noch nicht verloren hatten, konnten sie dem Herrn des Himmels, der ihnen das Reich bewahrte, an Tugend verglichen werden.“

Das *Táo* wird von den alten Jesuitenvätern durch *recta ratio*, in der folgenden Parallelstelle durch *lex coeli* wiedergegeben.

Mr. Pauthier schreibt: „Le livre des vers dit:

Avant que les princes de la dynastie *Yn* (ou *Chang*) eussent perdu l'affection du peuple, ils pouvaient être comparés au Très-Haut.“ —

Hierbei erlaube ich mir auch die Note hinzuzugeben, die Mr. Pauthier diesem Paragraphen beifügt:

„Le *Hö-kiāng* dit a ce sujet: La fortune du prince dépend du Ciel, et la volonté du Ciel existe dans le peuple.

Si le prince obtient l'affection et l'amour du peuple, le Très-Haut le regardera avec complaisance et affirmera son trône, mais s'il perd l'affection et l'amour du peuple, le Très-Haut le regardera avec colère, et il perdra son royaume."

Da der Note auch der chinesische Text hinzugefügt ist, so darf ich wol bemerken, dass für la volonté du Ciel — le cœur du Ciel, oder analog dem Folgenden l'amour et l'affection du Ciel gesetzt werden könnte.

Mr. Legge schreibt: „Bevor die Souveräne der *Yin*-Dynastie die Herzen des Volkes verloren hatten, konnten sie vor Gott erscheinen."

Diese Auffassung entspricht dem Chinesischen nicht und ist aus verschiedenen Commentaren ausgewählt; um aber alle Uebersetzungen genannt zu haben, gebe ich auch sie. Das „Vor-Gott-erscheinen“ zeigt doch immerhin das „Gott-nahe-treten“ an.

Mr. Hilliers schreibt: „*Yin*, before he lost the government(?), would bear comparison with the deity."

Diese Uebersetzung enthält im Vordersatz einen den Sinn ganz entstellenden Fehler, den ich nicht unerwähnt lassen darf, da die Lehre des Confucius damit sogar angegriffen, resp. umgedreht wird. Denn des Himmels Mandat, die Fähigkeit zu herrschen, hört auf, wenn ein Schatten auf die Tugend des Fürsten fällt, nach Hilliers' Angabe schiene aber das Umgekehrte der Fall zu sein, dass *Yin* zuerst die Regierung verliert und dadurch erst die Gemeinschaft mit dem Höchsten (die himmlische Tugend).

Ob die reiche und schöne englische Schriftsprache nicht das Material zu liefern vermöchte, den Nachsatz in eleganteres Gewand zu kleiden, habe ich nicht zu entscheiden, ich konnte nur nicht wagen, den Satz deutsch zu geben. Doch ersichtlich bleibt bei alledem, dass der Gottesbegriff in den Lehrbegriff hereingezogen ist. —

Mr. Marshman schreibt: „Before the monarchs of the Syang dynasty became degenerate, their conduct might be compared with that of the Supreme.“

Der Chinese Herr *Kō* schreibt: „Tandis que la Dynastie des *Cháng* (*Yn*) régna sur les cœurs, elle ne voyait que le *Chang-ti* (den erhabenen Herrn) au-dessus d'elle, et elle en était l'image chérie.“

Das ist elegant ausgedrückt und so wunderschön gesagt, dass vielleicht von dieser Uebersetzung allein behauptet werden darf, es habe durch dieselbe die Corona welche das Liederbuch um die Lehre des Confucius bildet, an Glanz nicht gelitten.

Aus den sehr verschiedenen Angaben aber möchte doch wol immerhin im Durchschnitt zu entnehmen sein, dass auch die deutsche Uebersetzung des ersten Satzes vom rechten Sinne nicht abweicht. Und wer die Uebersetzung bis hierher in solcher Weise gelesen hat, wie man eine Sache liest, die man kennen lernen will, dem wird dies endlich freie Heraustreten in die Theologie nicht auffallend erscheinen, denn die *mîng-tě* stammt vom Himmel, und das *thiën mîng*, das Himmelsmandat, der Auftrag des Himmels, die Himmelsgabe, das in vieler Beziehung der *mîng-tě* identisch wurde, stammt, wie der volle Name sagt und der Begriff ergibt, auch vom Himmel, ist das Geschenk Gottes.

Dies ist alles schon früher (S. 114 fg.) dargelegt worden.

Was uns Gott gegeben, ist zwar alles, was überhaupt existirt; wofür wir Menschen aber im höchsten Grade dankbar sein müssen, das ist die Gabe, die uns Menschen zu Menschen macht — die Tugend, die Erkenntniss, die Vernunft, die Sittlichkeit, die Liebe — und wie wir weiter den Begriff der *tě*, die allen Menschen durch deren göttliche Natur eingegeben ist, specialisiren wollen.

Kein Mensch aber behält die Gottesgabe in ihrer

ursprünglichen Reinheit, durch den Connex mit der Welt, durch den Umgang mit den nicht vollkommenen Menschen, wird die himmlische Tugend — *mîng-tě*, ihre Reinheit, ihren spiegelhellen Glanz nur allzu leicht verlieren. Es ist aber unsere — aller Menschen — Pflicht, in uns und andern diese Reinheit herzustellen, und der Mensch ist bei ernstem Streben aus sich selbst im Stande, die Reinheit wiederzugewinnen. Wem dies bei sich selbst in vollkommener Weise gelungen, der ist, da die *mîng-tě* die höchste Intelligenz einschliesst, zum Herrschen befähigt. Er hat dadurch das Himmelsmandat, mit andern Worten, Gott ist mit ihm, der vollkommene Mensch ist Gott vereint, ist Gott ähnlich, und die Liebe der Menschen, die Gott lieben, wendet sich auch ihm zu.

Wenn wir uns nun dess aus Früherm erinnern, so werden wir nunmehr den Sinn des ersten Satzes des vorstehenden Paragraphen auch so fassen können:

Das Liederbuch sagt: „Solange als die Kaiser des Hauses *Yn* noch nicht aufgehört hatten Tugendvorbilder zu sein, blieb ihnen das an sich unwandelbare Mandat des Himmels.“

Dadurch wird nun der folgende Satz verständlich:

„Wir sehen an dem Beispiele der Kaiserfamilie *Yn*, dass das Himmelsmandat an sich unveränderlich ist.

Denn es wird durch vollkommene (himmlische) Tugend erhalten, oder ist vielmehr diese selbst; so wie also in der regierenden Familie die Tugend erstirbt, so verlöscht für sie ohne allen Zweifel, dem Begriff und Wesen der Sache nach, auch des Himmels Mandat; dieses aber, an und für sich betrachtet, ist unwandelbar, wie Gott selbst.

In Bezug auf dies Wort: „unwandelbar“, wie ich das chinesische *pŏ ý* übersetzt habe, muss ich erklären, dass alle mir bekannten Uebersetzer dafür: — „nicht leicht zu bewahren“ — geben.

Obschon nun *pǒ ý* dann, wenn es, wie oft in den Schriften der Alten vorkommt, dem *pǒ nān* — „nicht schwer“ — gegenübergesetzt wird — „nicht leicht“ — heisst, halte ich doch hier, wo dieser Gegensatz nicht stattfindet, meine Version aufrecht aus folgenden Gründen:

ý heisst nämlich, und zwar mit ein und demselben Ton (Accent), sowol „leicht“ als „wandelbar“, daher kann *pǒ ý* je nach dem Zusammenhang einmal „nicht leicht“, ein anderes mal „unwandelbar“ heissen. Alleinstehend, d. h. ohne den Gegensatz *pǒ nān*, heisst *pǒ ý* fast stets „unwandelbar“. Dies kann man unter andern ansehen in der Einleitung zum *Tchōng-yōng*, in welchem *yōng* das „unwandelbare, ewige“, durch *pǒ ý* definirt wird.

Es fragt sich also hier: Gestattet der Zusammenhang das „nicht leicht“, — oder urgirt er das „unwandelbare“?

Dass das erhabene Mandat des Himmels nicht leicht zu erwerben und nicht leicht zu bewahren ist, liegt auf der Hand und brauchte dann überhaupt nicht erwähnt zu werden. Der Ausspruch klingt in dieser Weise wie eine Platttheit, die zwar von seltsamen Leuten den chinesischen Philosophen gern angedichtet wird, deren sie sich aber, wie man bei näherer Betrachtung beurtheilen kann, in der That nie schuldig machen.

Der chinesische Philosoph sagt: „Solange die Kaiser des Hauses *Yn* Tugendvorbilder waren, waren sie mit Gott vereint“; mit andern Worten, so lange bewahrten sie sich des Himmels Mandat, umgekehrt also, sobald bei der Kaiserfamilie die Tugend nicht mehr ihren reinen Glanz hatte, so war auch dadurch mit gegeben, dass sie des Himmels Mandat sich nicht bewahrten.

Nun frage ich, was zeigt uns dieses Beispiel der Kaiserfamilie *Yn*, die jahrhundertlang das Reich glücklich regiert hatte, folglich jahrhundertlang unter Gottes Schutz gestanden hatte, dann aber dadurch, dass ihre

Kaiser von der Tugend Pfad abwichen, nun das Reich verlor; zeigt es uns darin die Schwierigkeit der Bewahrung des himmlischen Mandates, oder zeigt es uns, dass dies, an sich unwandelbar, nur mit dem vollkommen Recht-schaffenen vereint sein kann?

Aus dem Kommenden aber, der erklärenden Folgerung, ergibt sich abermals die Bedeutung des *pǒ y* als „unwandelbar“, denn es wird gefolgert: „Durch das *Taó*, durch das Vereintsein mit Gott, durch den Besitz der himmlischen Tugend, die den Fürsten als Ebenbild Gottes erscheinen lässt, und dem als solchen die Herzen der Menschen sich zuwenden — werden die Herzen der Menschen gewonnen, und somit gewinnt man auch das Reich, verliert man aber die Liebe der Menschen, so verliert man das Reich.“

Das klingt zwar einfach genug; beim Ueberdenken der Sache aber wird doch wol tiefer Sinn gefunden. Der Besitz der himmlischen Tugend kann allein den Menschen lebenswürdig machen, nur der vollkommen Tugendhafte wird der Welt als Ebenbild Gottes erscheinen können. — Ist das nicht ein ebenso erhabener wie erhebender Ausspruch? Ist etwas gegen seine Wahrheit einzuwenden? Gewiss nicht.

Man zähle doch auf, durch was der Mensch lebenswürdig wird, und man wird abstrahirend dahin gelangen, dass weder Schönheit und Anmuth, noch Geisteskraft, Talent, Beredsamkeit, Ansehen, Macht, Würde, weder eine der vier Platonischen, noch der elf Aristotelischen Cardinaltugenden, selbst in ihrer Gesammtheit nicht ausreichen, den Menschen lebenswürdig zu machen, wenn nicht noch ein Etwas hinzutritt, ein geheimnissvolles, wunderbares Etwas, das den Accord, den deine Seele tönt, in meiner widertönen lässt. Und woher dieser Accord? Wenn wir seinem Ursprung einen Namen geben, dürfen wir dann nicht sagen: „Harmonie des Weltalls“? dürfen

wir nicht sprechen von den Licht- und Schallstrahlen der himmlischen Tugend?

Ja, durch die himmlische Tugend gewinnen wir die Herzen der Menschen, durch die himmlische Tugend in ihrer Vollkommenheit die Herzen aller Menschen, und wenn die Herzen der Menschen unser sind, uns alle Menschen in Liebe angehören, so ist auch das Reich unser.

Wenn aber das Reich unser ist, so besitzen wir dadurch des Himmels Mandat, des Himmels Mandat ist also unzertrennbar mit der Tugend vereint, es ist durch diese intrinsice gegeben, daher unwandelbar mit dieser verbunden, und somit ist wol ersichtlich, dass die Lesart:

„Aus diesem Beispiele der Kaiserfamilie *Yn* können wir ersehen, dass des Himmels Mandat unwandelbar ist“ — die richtige ist.

Sollte aber dennoch ein Zweifel sein, so beachte man den nun folgenden Paragraphen. Er beginnt mit der Forderung: „Daher wird der Weise vor allem darauf bedacht sein, zur Tugend hinzustreben.“

Was würde dies Wort — „daher“ — für Bedeutung behalten, wenn es nicht sicher, unumstösslich sicher wäre, das eben die Tugend das Höchste, und mit dem Höchsten alles erreichbar ist?

Im Zusammenhang aber führt der Paragraph weiter ins praktische Leben ein. Er lautet:

§. 6. Daher wird der weise Regent vor allen Dingen darauf bedacht sein, zur himmlischen Tugend hinzustreben.

Besitzt er die himmlische Tugend, dann wird er durch diese auch die Herzen der Menschen und deren Willen für sich gewinnen.

Hat er die Menschen für sich gewonnen, so hat er auch das Land, das sie bewohnen und bebauen;

hat er das Land, so hat er dadurch auch die Einkünfte, und

hat er die Einkünfte, so hat er alles zum Vortheil und zur Erhaltung und Regierung des Reiches Nöthige.

Die Tugend ist demnach die Grundbedingung, die Einkünfte aber die Folgerung und das Resultat.

BEMERKUNGEN.

Die richtige und gut gegliederte Kettenschlussfolgerung ist hier gewiss nicht zu verkennen, und die Sino-Logen, die dem classischen chinesischen Alterthum die Logik absprechen möchten, müssen, wenn sie diese Stelle lesen, offen und ehrlich eingestehen, dass sie wenigstens das *Tá-Hiö* nicht gelesen, oder die Schriftzeichen desselben nicht verstanden haben.

Es fehlt kein Glied der Reihe, aber den Einwurf will ich den Scholastikern nicht bestreiten, dass die einzelnen Kettenglieder gigantische Dimensionen aufweisen, und unsern Nationalökonomen will ich einräumen, dass ihren modernen Anschauungen nicht durchweg entsprochen wird. Für letztere muss, das gebe ich zu, die Argumentation seltsam klingen. Doch man bedenke die Zeit, man bedenke den Ort. Für beide (Zeit wie Ort) will ich eine Erklärung geben und glaube dadurch die Glieder der Kette perspectivisch bis zur Uebersichtlichkeit kürzen zu können.

Die Zeit liegt weit zurück, weit mehr als 4000 Jahre, wenn man bedenkt, dass Confucius nicht Neuerer war,

sondern die Zeit der alten Könige, die viele Jahrhunderte vor ihm gelebt hatten, als die mustergültige betrachtete; eine Zeit also, in welcher die Verkehrsverhältnisse und die Industrie nicht in erster Linie standen, die Quelle des Nationalreichthums also fast nur in der Urproduction, der Bodenbearbeitung zu suchen war. Es darf daher nicht wundernehmen, dass vom Länderbesitz, dem Boden, unmittelbar auf die Production, den Reichthum des Landes, übergegangen wird.

Der Ort aber ist China, ein ungeheuer ausgedehntes Land, in welchem die Bodengüte nicht gleich vertheilt ist, und wäre sie es auch, so kommen doch Jahre, in welchen weite Länderstrecken durch Ueberschwemmungen verheert und verarmt, andere durch Mangel an Wasser versengt und verödet werden. Da mögen denn die Nationalökonomen eines kleinen gesegneten Landes zetern gegen die Aufhäufung eines bedeutenden Staatsschatzes; in jenem Lande aber verlangt die Gerechtigkeit die Anlegung von Magazinen und Aufstapelung im grössten Massstab, um den Ueberfluss dahin zu lenken, wo ohne Beihülfe des Staates Millionen verhungern und im Elend sein würden.

Bei solcher Lage ist die Ansammlung von Vorräthen für den Wohlstand des Volkes eine Nothwendigkeit, und es kommt dann nur die Frage zur Geltung, wie und wann die aufgehäuften Vorräthe zweckmässig zu theilen sind.

Dies wird genügen, um die Seltsamkeit der Ausdrucksweise zu mässigen und somit das Verständniss zu erhöhen. Aber, obschon zugegeben werden muss, dass hier vom Gebiet des Ideales aus in das der Realität übergeschritten und letzteres später auch behauptet wird, so ist dies hier doch nicht das Hauptsächliche, sondern dies ist das *Résumé* des Paragraphen:

„Die himmlische Tugend ist demnach die wesentliche Grundbedingung für die Regierung des Staates, die Ein-

künfte und alles übrige die Folgerung; oder jene die Wurzel, aus der der Baum bis zum letzten Zweig und Blatt erblüht.“

Es wird hier erörtert der Ausspruch des Confucius am Schluss seines grossen Kettensatzes, S. 95:

„Vom Kaiser bis hinab zum geringsten Unterthan ist aber das Eine für alle gemeinsam da, nämlich das Vervollkommen seines Selbst, und das ist das die wesentliche Grundlage bildende Erforderniss.“

Und weiter wird ausgeführt, was im 4. Kapitel, S. 182 fg. erklärt wurde, dass das Hauptsächliche, das wesentliche Grunderforderniss — die grösste Sorgsamkeit für des Volkes Seelenleben ist; und es wird endlich der wesentliche Inhalt des Buches, das Hinstreben zum höchsten Gut und Feststehen im Guten, vorgedeutet.

Ich würde mich der Anmassung zeihen müssen, wollte ich dem geehrten Leser allzu ansführlich die Belege für meine Behauptungen geben; nur wo Deutlichkeit fehlt, darf ich das Augenglas anwenden.

Der Leser wird sich gewiss erinnern, dass der Fürst, der sich selbst vervollkommnet, die himmlische Tugend sich wiedererworben hat, auch sein Volk zu einem edeln, ihm ähnlichen machen, dass er es erneuern wird.

Bei solchem Volke werden keine Streitigkeiten, keine Processe vorkommen, es wird in Frieden und in Einigkeit leben. Dieser, der moralische Theil des *taÿ pîng*, der irdischen Glückseligkeit, des grossen Weltfriedens, ist also erreicht, und dies findet sich ausgedrückt in den Worten:

„Dem Fürsten, der die himmlische Tugend hat, gehören auch die Menschen von ganzem Herzen und von ganzer Seele mit ihrem Willen an!“

Der andere, rein weltliche Theil des *taÿ pîng* ist das irdische Wohlergehen, der allgemeine Wohlstand. Dieser findet sich in dem Schriftzeichen *thsay* ausgedrückt,

unter welchem sowol der Reichthum und Wohlstand des Landes, als die Einkünfte, Zinsen, Steuern u. s. w. zu verstehen sind.

Obwol aber die Regierung ohne den Zehnten, wie man nach alter Weise sagen möchte, nicht wohl geführt werden kann, und obschon im Land das *thsay* in der andern Bedeutung — als materieller Wohlstand — zum Wohlsein und Wohlergehen gehört, so darf beides doch nicht als die Hauptsache betrachtet werden, sondern die Vollkommenheit in der Tugend ist für Fürst und Volk das Hauptsächliche, und der Wohlstand bei richtiger Verwendung der Güter und Einnahmen die mittelbare und sichere Folge davon, das unausbleibliche Resultat. Das wird noch weiter im Schlussparagraphen erörtert werden.

In der deutschen Uebersetzung ist dies wenn auch schlicht, doch hinreichend ausführlich gegeben, doch meine ich nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn ich an dieser Stelle auch die deutsche Uebersetzung aus der Lateinischen des Pater Intorzetta mittheile, um darzulegen, wie eifrig er bemüht ist, zu zeigen, dass das Original auch an dieser Stelle sich treu bleibt und den höchsten Werth auf die Läuterung des Herzens, auf die Vervollkommnung legt, und um ferner darzuthun, dass Intorzetta, wenn auch in weit blühenderm Stil, denselben Sinn wiedergibt. Er schreibt:

„Die Gold und Cedernholz werthe Schlussbemerkung, die der Autor aus dem Gesagten zieht, ist, dass die Tugend das Hauptsächlichste und zur friedlichen Weltregierung Wichtigste, ja gleichsam die Wurzel sei, aus welcher die Unversehrtheit und Kraft des Reiches hervorgehe; der Reichthum des Landes aber sei das weniger Hauptsächliche, oder, wie wir gesagt haben, das Accessorium, das weniger Wichtige oder gleichsam die Zweige

des Baumes, die, wenn die Wurzel einmal lebt und hoch aufstrebt, nicht anders können, als schön zu erblühen. Denn so wahr zur Erhaltung des Reiches die Producte nothwendig sind, so müssen sie doch da, wo die Tugend Herrscherin ist, ihr Domicil aufschlagen, dieser gleichsam wie der Herrscherin folgen.“

Confucius fügt nun seinem analogen Ausspruch (S. 97) hinzu:

„Wenn aber das Fundament, das erste und wesentliche Erforderniss, in schlechter Verfassung ist und man glaubt, den darauf aufzurichtenden Bau, das von jener Grundbedingung Hergeleitete dennoch in guter Verfassung haben zu können, so ist das widersinnig.

Denn das, was die wesentliche Grundbedingung ist, zur Folgerung machen zu wollen, und das, was die Folgerung ist, zur Grundbedingung, ist durchaus unmöglich.“

Dies bespricht und bezeugt der Schüler *Tsêng-tse* in den folgenden Paragraphen in seiner Weise:

§. 7. Wenn man aber die Ursache und Grundbedingung — die Tugend — ausschliesst und die Folgerung, das Resultat — die Reichthümer — einschliesst, so widerstrebt das Volk und braucht endlich Gewalt.

BEMERKUNGEN.

Gegen diese Uebersetzung lässt sich vielleicht sagen, sie sei nicht deutlich und nicht deutsch genug. Um diesen Fehler sogleich nach Möglichkeit zu corrigiren, will ich angeben, erst wörtlich, was *Tsêng-tse* gesagt, dann, was

er damit gemeint hat. Der Wortlaut bei ihm ist dieser:

„Aussen Wurzel, innen Aeste widerstrebt dem Volk bis zum Gewaltgebrauch.“

Er verwendet also auch hier dasselbe Bild vom Baume, seiner Wurzel, seinen Aesten. Diese Metapher ist dort und in alten Zeiten in der doppelten Weise, in der sie Geltung haben soll, richtig, denn wenn die Wurzel aussen (ausserhalb der Erde) und die Aeste innen (innerhalb der Erde) sind, so soll mit diesem Bild zugleich das ganz Widersinnige der Handlungsweise dargestellt und dasselbe ausgedrückt werden, was auch Confucius, ohne Tropen zu verwenden, ebenfalls widersinnig genannt hat. Ich hätte nun dieses Bild um so lieber auch gebraucht, weil ich sicher war, dem Leser dadurch den Sinn klar vorstellig zu machen, da das Bild „Wurzel — Ast“ als gleichbedeutend mit „Ursache — Wirkung“, „Grund — Folgerung“ durch den öftern Gebrauch schon bis zur Geläufigkeit bekannt sein musste. Mir aber war in der Erinnerung, dass ein Ziergärtner wirklich den Versuch gemacht hat, die ihm anvertraute verdorrnde Orangerie durch das Resurrectionsverfahren zu neuem Leben zu bringen. Er hoffte, dass die Wurzeln hoch oben in der Luft mit duftenden Orangen sich schmücken, und die lebensmüden und blätterarm gewordenen Zweige im dunkeln Erdenschoss zum Wurzelwerk des Baumes werden würden. Dieser Mann hat also Wurzel und Ast, das Primäre mit dem Secundären vertauscht, das Naturwidrige zur Natur erhoben. Da widerstrebte es mir, Ursache und Folgerung, Bedingendes und Bedingtes, die man noch nicht zur Umkehr gebracht hat, mit dem Wurzelbilde in denselben Rahmen zu bringen.

Indessen abgesehen von dem Bilde lässt sich die obige Folgerung *Tsêng-tsè's* im Deutschen noch in anderer Form geben. Dies „aussen Wurzel (Tugend), innen Aeste

(Reichthum)“ kann auch bedeuten: „die Tugend äusserlich haben, den Reichthum aber im Herzen“. Also:

„Wenn der Fürst die Tugend nur äusserlich zur Schau trägt, gleisnerisch sie zum Deckmantel für seine Verworfenheit braucht, ihm dagegen nur der Erwerb von Reichthümern am und im Herzen liegt, so wird das Volk widerstreben etc.“

In dieser Weise fasst Intorzetta den chinesischen Text auf. Ich kann mich aber nicht dafür entscheiden, denn die Habsucht, die Erpressung kann doch unmöglich verborgen bleiben und unter dem Deckmantel der Tugend eine Bergestätte finden. Aus diesem Grunde halte ich solche Uebersetzung für unzulässig. Das Bild aber, welches *Tséng-tsè* gebraucht, und welches ich, als für seine Zeit zureichend, wol nennen darf, sowie das Folgende geben zu erkennen, dass von Heuchelei nicht die Rede ist, sondern dass nur ausgedrückt werden soll, dass ein Land nicht zu wahrem Frieden und Wohlstand gelangen kann, wenn die Grundbedingung — die Tugend — fehlt.

Das Ansammeln von Reichthümern, Einkünften, Producten braucht keineswegs im eigenen Interesse zu geschehen, und doch bleibt der Sinn derselbe, nämlich dann wenn der Nichttugendhafte, d. i. der Nichtgerechte, der Nichtbesonnene, der die Producte einfordert, diese zwecklos und unbesonnen ansammelt (einschliesst) und keinen gerechten, keinen überlegten Gebrauch davon für die Seinen macht. Wenn dann die durch Ueberschwemmung, Hagel, Trockenheit u. s. w. ins Elend gekommenen Menschen sehen, dass nichts für sie geschieht, dass sie in Hungersnoth belassen werden, so werden sie laut ihre Klagen äussern und endlich auf diese oder jene Weise sich selbst Hülfe zu schaffen suchen.

Die himmlische Tugend also, die die Gerechtigkeit und Besonnenheit einschliesst, kann allein das Fundament der Staatsregierung sein. Das ist der Sinn, und so wird

auch der folgende Paragraph fast ohne jeglichen Commentar verstanden werden.

§. 8. Wenn daher (der Herrscher) die Einkünfte (zwecklos) ansammelt, so theilt er das Volk, wenn er aber im Gegentheil die Einkünfte (gerecht, zweckmässig, verständig und freigebig) vertheilt, so sammelt er das Volk.

BEMERKUNGEN.

Um Entschuldigung habe ich zu bitten, für die zu wörtliche Uebersetzung. Ich liebe nicht nach Wortspielen, die gezwungen klingen, zu haschen, aber es schien mir hier möglich, den chinesischen Contrast — „sammeln — theilen“, „theilen — sammeln“ aufrecht erhalten zu können. In Beziehung auf das Volk würde man besser — „Zwietracht — Eintracht“ zu setzen haben, letztere im Verhältniss der Menschen zueinander wie in dem zum Fürsten. Dann würde an Deutlichkeit gewonnen werden, aber die Einheit der Bilder geht verloren.

Was *Tsêng-tsè* sagen will, bleibt ersichtlich:

„Wenn der Herrscher nicht mit Einsicht, Gerechtigkeit und Wohlwollen sein hohes Amt verwaltet, so entsteht Zwietracht, wenn die Unvernunft zur Herrschaft gelangt, geht bald alles drunter und drüber.“

„Denn“, fügt *Tsêng-tsè* in Parallele hinzu:

§. 9. Denn so wie unvernünftige Reden, die hinausdringen, auch wieder unvernünftige Reden einbringen, so werden auch die unvernünftig eingebrachten Einkünfte auf unvernünftige Weise wieder verausgabt.

BEMERKUNGEN.

Oder in dem Staate, in welchem die Tugend nicht die sichere und wesentliche Grundlage ist, ist kein Gedeihen möglich. Es fehlt ja die Besonnenheit, die Ueberlegung, die Vernunft; und Unvernunft gebiert Unvernunft, und das unlautere Herz gebiert unlautere Gedanken; diese äussern sich in eben solchen Worten, und ein Wort gibt das andere. So entsteht Hass, Streit, Zwietracht. An einen geordneten Wohlstand des Staatsganzen ist aber da nicht zu denken, wo jeder versucht, für sich auf kürzestem Weg zu Hab und Gut zu gelangen; Betrug und List sind hier die Helfer, Raub und Diebstahl folgen, Gewalt und Aufruhr sind das traurige Ende.

Nun fügt *Tsêng-tsè* seinen Erläuterungen Citate aus dem *Schū-kīng* bei, die gehaltvoll an sich und als Belegstellen vortrefflich gewählt sind.

§. 10. Das *Khāng-káo* sagt: „Bedenke, dass des Himmels Mandat nicht für die Ewigkeit (an dieselbe Familie) gegeben wurde.“

Das heisst: Bist du vollkommen gut, so erwirbst du es, bist du nicht vollkommen gut, so verlierst du es.

BEMERKUNGEN.

Hier bitte ich, zunächst zurückzuschlagen bis S. 293, wo unter §. 5 der deutschen Uebersetzung geschrieben steht:

„Aus diesem Beispiel der Kaiserfamilie *Yn* können wir ersehen, dass des Himmels Mandat unwandelbar ist“; während andere Schriftsteller für das Wort „unwandelbar“ — „nicht leicht zu bewahren“ gesetzt haben.

Vielleicht könnte da einer oder der andere der Vorübersetzer mir sagen, die Eigenschaft „unwandelbar“ passe nicht, das zeige sich hier, denn was nicht für die Ewigkeit besteht, ist ja wandelbar.

Aber ich hoffe dennoch, ich werde die Einsichtigen für mich haben, denn es wird ja gerade auch hier die Unwandelbarkeit des Mandats auf eminente Weise klar dargelegt.

„Bedenke dass das Mandat dir nicht für alle Zeiten, nicht für die Ewigkeit gegeben ist“, d. h.: es haftet — wenn ich mich so ausdrücken darf — nicht an dir sondern an deiner Vortrefflichkeit. Mit der Vortrefflichkeit ist das Himmelsmandat unwandelbar verbunden; erlangst du diese, so ist es unfehlbar bei dir, legst du aber die Vortrefflichkeit ab, so geht mit dieser zugleich unrettbar für dich das Mandat verloren.

Das Citat aus dem *Khāng-káo* gibt also gerade einen neuen Beweis dafür, dass des Himmels Mandat mit der himmlischen Tugend untrennbar verbunden und dass es so wie diese unwandelbar und ewig ist.

Hier aber soll das Citat auch zeigen, dass die himmlische Tugend, wie sie das Grunderforderniss für den Regenten ist, so auch allein zum höchsten Gute hinführt, denn Frieden und Wohlstand und segensvolles Gedeihen ist doch für ein Land nicht denkbar, dessen Fürst, weil er vom Pfade der Tugend gewichen ist, dadurch die Krone

verliert, da ja realiter solcher Umsturz doch nur durch eine Revolution herbeigeführt werden kann, die selbstverständlich den Frieden stört, den Wohlstand ruinirt und dem Gedeihen auf kürzere oder längere Zeit hinderlich ist.

§. 11. Das *Thsoù schou* sagt: „Das Königreich *Thsoù* hat nichts, was für werthvoll gehalten wird, einzig und allein die Tugend wird für werthvoll gehalten.“

BEMERKUNGEN.

Um diese Worte dahin zu verstehen, dass sie dem Sinne der vorherigen Ausführung entsprechen — denn aus der kurzen Wiedergabe des Citats könnte immerhin geschlossen werden, das Königreich *Thsoù* sei arm an Gold, Edelsteinen und Perlen gewesen, sodass in den Worten etwas vom spartanischen Trotze zu finden wäre, — will ich den Zusammenhang geben:

Das Reich *Thsoù* war eben sehr reich an Gold, Perlen, Edelsteinen und sonstigen Kostbarkeiten, und im ganzen kleinen Lande (der heutigen Provinz *Hû-küan*) herrschte Wohlstand; das Vortrefflichste aber war, dass der Fürst des Landes mit Weisheit regierte und ausgezeichnete Männer als Minister zur Seite hatte. Als nun der Gesandte *Wân-hün-yü* nach dem Königreich *Tsin* kam, wurde er daselbst von einem Magnaten, der sich mehr für edle Steine als für edle Männer interessirte, befragt, was denn sein Land an Reichthum, Kostbarkeit und werthvollen Dingen berge. Darauf antwortete der Gesandte: „Es kommt eben darauf an, was man für werthvoll ansieht, wir unserer-

seits halten für das Werthvollste, dass bei uns die Tugend herrscht, und nur weise, unbescholtene und uneigennützigte Männer das Reich und den König stützen.“

Solche Ansicht documentirt die Uebereinstimmung mit der Lehre des Confucius, wonach die Tugend das Werthvollste und nur mit ihr und durch sie das höchste Gut zu erreichen ist.

§. 12. Das *Kieóu fán* sagt: „Der sterbliche Mensch hat nichts, was er Kostbarkeit nennen könnte; nur die Humanität und Liebe, das sind seine Kostbarkeiten.“

BEMERKUNGEN.

Hier in diesem prachtvollen Citat hätten wir die höchste Blüte des Humanismus und des Christenthums in Eins vereint.

Der Mensch soll, eingedenk seiner eigenen Vergänglichkeit und der alles Irdischen, keinen Werth auf irdische Güter legen, Gold und Edelsteine sollen ihm nicht als Kostbarkeiten gelten. Ohne Selbstsucht und Selbstzweck soll er nur für das Ganze leben und streben, ein würdiges Glied der Menschheit zu sein, mit inniger Liebe für das Wohl derselben durchglüht, soll er dem Reiche sein eigenes Wohl zu opfern bereit sein.

Es ist keine Frage, dass der ethische Inhalt dieses Ausspruchs vollkommen stehen bleibt, auch wenn man Wort für Wort wägt und die sämtlichen Umstände, welche das Citat hervorgerufen haben, berücksichtigt.

Dies nachdrücklich zu betonen, fühle ich mich um

so mehr veranlasst, weil gewiss viele Menschen, selbst sogenannte Sinologen, den in den Worten „der sterbliche Mensch etc.“ sehr stark hervortretenden Glauben an ein Leben nach dem Tode, als dort vorhanden bezweifeln werden.

Dieser Glaube ist zwar unbestritten in China in Existenz (s. S. 261 das Ende *Yaô's*), aber wenn er auch nicht geradezu in der Lehre der Gelehrten (Confucianer) ausgesprochen und aus den Schriften der Alten ersichtlich wäre, so ginge er schon unmittelbar aus dem Ahnencultus hervor, denn wie wäre es möglich, die Verstorbenen als Helfer und Vermittler anzurufen, wenn sie nicht als lebend und personell existirend gedacht würden?

Trotzdem glaube ich Veranlassung zu haben, den an der Spitze stehenden Ausdruck — „der sterbliche Mensch“ näher motiviren zu sollen, denn in gewisser Hinsicht kommt in der Lehre des *Tá-Hiö*, dessen Gipfelpunkt das *taÿ-pîng*, der Frieden und die Glückseligkeit der Welt, d. h. dieser Welt bedeutet, der Hinweis auf die Sterblichkeit und Vergänglichkeit des Einzelmenschen gewiss nicht sonderlich in Betracht. Es fragt sich aber, ob es geradezu fehlerhaft sein würde, sie in Betracht zu ziehen? Und da habe ich als Antwort, dass das Bild des höchsten Gutes, wie es von Confucius bezeichnet worden, noch weit klarer beleuchtet wird, wenn man bei dem höchsten Grad der allgemeinen irdischen Glückseligkeit, der Sterblichkeit der einzelnen Glieder nicht uneingedenk bleibt, denn die Tugend, die jedenfalls das einzige Gut ist, welches einen ewig bleibenden und absoluten Werth hat, wird dann noch weit mehr über alle irdischen Glücksgüter emporstehen, wenn diese nur ihren relativen und variirenden Werth behalten.

Wenn man dies zugesteht, dann wird man auch weiter zugeben müssen, dass *Tséng-tsè* sich nicht damit begnügt, einzelne Citate in bunter Reihe vorzuführen,

sondern dass er in anzuerkennender Weise beim Citiren eine Steigerung nach dem sittlichen Gehalt befolgt.

Nach dieser Vorausschickung will ich die nähern Umstände, die das Citat erzeugt, anführen, um daran erkennen zu lassen, dass dieser Hinweis auf die Vergänglichkeit im Original zu finden und nicht erdichtet ist.

Wên-kūng, der Sohn des Fürsten *Hiên-kūng*, war, um den Nachstellungen und Tyranneien seiner Stiefmutter zu entgehen, in das Nachbarreich entflohen. Als nun sein Vater *Hiên-kūng* gestorben war, rieth ihm der König, bei dem er Schutz gesucht hatte, Besitz von seinem Reiche zu nehmen; er würde ihm Waffen und Leute zu der gerechten Expedition geben. Darauf antwortet jener in obiger Weise.

Hierzu muss bemerkt werden, dass *Wên-kūng*, als er entflohen war, *Ouâng*, d. h. der Entflohene oder Flüchtige, der Verlorene, Verschwundene, der Todte genannt wurde; es dürfte also schlechthin wol die Stelle so gefasst werden, als wolle er sagen:

„Ich, der ich schon für todt gelte, der ich mich durch meine Flucht selbst für heimatlos erklärt, habe ja selbst weder Land noch Leute, sollte ich das einzige Gut, was ich besitze — die Tugend, die Liebe zu den Meinigen — auch noch von mir werfen, indem ich mit fremden Waffen meinem Lande Tod und Verderben bringe, die Pietät gegen meinen Vater, die dem Verstorbenen schuldige Ehrfurcht so aus den Augen setze, dass ich während der Trauerzeit die Waffen ergreife und mich so des grössten Verstosses gegen chinesische Sitte, gegen die kindliche Ehrfurcht schuldig mache?“

Dann freilich hiesse *Ouâng shîn* fast nichts weiter, als „Ich, der Verstorbene“. Aber es bleibt weiter zu beachten, dass *Wên-kūng* in einer guten Schule gewesen war, dass ihm die Worte und Lehren seines Onkels und Lehrers heilig waren und dass er nur ein geflügeltes Wort, welches dieser ihm früher gesagt, wiederholte.

Im Munde des Onkels aber und zu einer viel frühern Zeit hätte der Ausdruck: „der todte Mann“ absurd geklungen, aus seinem Munde kann nur das Allgemeine herausklingen, nicht der Name, der verschwunden, vergangen ist, sondern allgemein der Mensch, der der Vergänglichkeit unterliegt, der sterblich ist.

Ich erwähnte schon kurz vorher, dass in der Aufeinanderfolge der Citate eine Steigerung in Bezug auf den sittlichen Inhalt, in Beziehung auf den Werth der himmlischen Tugend zu erkennen sei. Zu einer grossen Klarheit und Reinheit des Begriffes derselben kommt er nun in dem folgenden längern Citat.

Um den verehrten Leser zu demselben hinzuführen und zu bewahrheiten, dass der Inhalt desselben der Lehre des Meisters entspricht, will ich einen andern Ausspruch des letztern aus seinem *Tchōng-yōng* vorausgeben. Es wird mir dabei immer sichtbarer, dass man ihm, dem Meister, erst dann recht nahe kommt, wenn man mehrere seiner Werke kennen gelernt hat.

Im *Tá-Hiö* hat er sich nicht erschöpft, hier gibt er nur die Wurzel und die Blütenkrone seiner erhabenen Lehre, während das kernige Mark des Erkenntnissbaumes im *Tchōng-yōng*; die einzelnen goldenen Früchte in seinen Gesprächen; der kühle labende Schatten in seinem Frühling — und — Herbst zu suchen sind.

Im *Tá-Hiö* sagt Confucius S. 73:

„Wer ein biederes, rechtschaffenes Herz haben will, der strebt danach, dass seine Intentionen rein und lauter sind. — Wess Intentionen rein und lauter sein sollen, der muss zuvor danach streben, die höchstmögliche Erkenntniss zu erreichen.“ Diesem Ausspruch wird nun zwar (S. 95) hinzugefügt, dass

Vom Kaiser an bis zum geringsten Unterthan das Vervollkommen seines Selbst für alle gemeinsam da ist, also auch, so sollte man schliessen, für alle möglich!

Wird aber die höchste Erkenntniss vorausgesetzt, so könnte der geistig Arme, der an Einsicht Beschränkte immerhin verzagen und wähnen, dass für ihn die himmlische Tugend unerreichbar sei.

Diese aber tröstet Confucius in seinem *Tchōng-yōng* mit den Worten, die oben S. 34 citirt wurden, die ich aber um der wichtigen Einleitung willen, die dem Ausspruch die volle Kraft verleiht, hier reproduciren will.

Confucius sagt dort im 12. Kapitel:

„Das *Táo* (Gott) ist zwar unsichtbar, aber seine Segnungen sind unermesslich, allüberall streut und spendet es, nach allen Seiten hin, reichen Segen aus, sodass alle Menschen, auch die geistig am wenigsten Begabten, die Segnungen erkennen und daher ein Wissen vom Höchsten haben müssen; aber um ihn vollständig zu erkennen, dazu fehlt es selbst dem Heiligen an Erkenntniss. Jeder Mensch, auch der am wenigsten Begabte, ist demnach fähig, den Geboten des Himmels Folge zu leisten, die himmlische Tugend erwerben zu können, aber um dies in Vollkommenheit auszuführen, dazu ist selbst der Heilige nicht fähig.“

Es ist also die Erlangung der himmlischen Tugend auch für den weniger Begabten und minder Talentvollen nicht undenkbar, nur Herzensreinheit ist das unbedingte Erforderniss; und diese Lehre wird sich auch ergeben aus dem folgenden Citat:

13. Das *Thsín-schý* sagt; „Wenn ich einen Min s'er hätte, einen Mann von entschieden ehrbarem Charakter, wenn er auch nicht jenen bewundernswürdigen Geist und jene Talente besässe, sondern vor allem

ein reines und vorzügliches Herz, der sonach auch unter allen Umständen seinen Gleichmuth sich bewahrte (Geduld und Nachsicht mit andern hätte) und der die Männer von Talent so behandelte, als wenn er dies selbst hätte, der die Menschen, die tugendhaft und weise sind, von Herzen liebte, sie demnach nicht bloß mit dem Munde lobte, sondern fähig wäre, seine Liebe durch die Anerkennung ihrer Verdienste vollständig zu bewahrheiten, sie ohne Neid und Selbstsucht heranzöge zu Amt und Würden, ein solcher Mann wäre fähig, meine Kinder und Kindeskindern, d. i. mein Volk, zu beschützen und bewahren, und hohen Gewinn würde das Land von solchem Manne haben.

Aber ein Mensch, der die Männer von Talent beneidet und hasst, der die Männer, die mit Tugend und Weisheit begabt sind, nicht zur Geltung kommen lässt, der dahin wirkt, dass sie nicht durchdringen mit ihren Ansichten, der durchaus nicht im Stande ist, sich seinen Gleichmuth zu bewahren (der inconsequent ist), der ist nicht fähig, meine Kinder und Kindeskindern, d. h. mein Volk, zu beschützen und zu erziehen, und ich sage, er ist geradezu gefährlich.

BEMERKUNGEN.

Das sind die Worte des Königs *Mö-hūng* Beherrscher von *Thsin*, die er seinen Magnaten offen ausspricht. Ich unternehme es, sie als ebenso gehaltvoll wie charakteristisch zu bezeichnen. Es geht die Ueberzeugung daraus hervor, dass an der Spitze der Staatsregierung ein Mann

von ebenso biederm, tüchtigem, geradem Charakter als eminenter Geisteskraft und vorzüglichem Talent zu stehen hat. Nun, als Wunsch betrachtet, wäre dieser wol recht natürlich und selbstverständlich, und gewiss ist der König glücklich zu schätzen, der solchen Rathgeber zur Seite hat. Aber nur höchst selten in der Weltgeschichte ist solcher Wunsch realisirt worden! Es bleibt dann nur übrig, danach zu streben, dass in der Summe der Rathgeber die Summe der obigen Anforderungen zu finden ist, und dass unter diesen Männern Harmonie herrscht. Und dann ist die Art und Weise, wie sich der König *Mö-kāng* ein glückliches segensreiches Resultat erwünscht, gewiss ebenso richtig als charakteristisch.

Wenn der eine (erste) Minister auch nicht jenes bewundernswürdige eminente Talent, jene erhabene Geistesgrösse hat, die im Verein mit Vortrefflichkeit und Reinheit des Herzens ausreicht, einem Lande Glück und Segen zu bringen, wenn er für sich auch nur die Reinheit und Vorzüglichkeit des Herzens besitzt, und dann — wozu freilich auch in gewissem Sinne Talent und Geistesgrösse gehört, zu Mitarbeitern Männer von Talent und vorzüglicher Geisteskraft und Weisheit wählt und dabei so wenig selbstsüchtig ist, dass er diese Talente neben sich zur Geltung kommen lässt, sie so schätzt und anerkennt, als wenn er selbst diese Talente, diese Weisheit besässe, dann wird die Regierung eine glückliche sein.

Die darauffolgende Umkehr lässt kaum einen Commentar zu, d. h. die Ausführung ist auch für das Abendland durchschaulich. Nur zum Schluss —

„Und ich sage, er ist geradezu gefährlich.“ — will ich bemerken, dass die so nachdrückliche Hervorhebung der Schädlichkeit die analoge Stelle des 9. Kapitel, S. 254, ins Gedächtniss zurückführt:

„Aber ein einziger habgieriger, ehrgeiziger, ränke-

voller Mensch ist im Stande, ein ganzes Land in Aufruhr zu versetzen.

§. 14. Denn nur der wahrhaft humane Mensch (d. i. der der ganzen Menschheit wohlwill) verstösst solchen, treibt ihn fort über die Grenzen des Reichs zu den Fremdlingen und gestattet ihm nicht länger, im Reiche der Mitte zu verkehren.

Das heisst: Nur der wahrhaft humane Mensch besitzt ein richtiges und unparteiisches Urtheil über die Menschen und ist danach befähigt, die seiner Liebe Würdigen zu bevorzugen, die Unwürdigen zu verstossen.

BEMERKUNGEN.

Diesen Ausspruch fügt *Tsêng-tsè* als Belag dem vorigen Citate bei und schliesst mit des Confucius eigenen Worten, die in seinen Gesprächen (S. 10, Col. 3) enthalten sind. Ich habe versucht, sie so natürlich und wörtlich als möglich nachzubilden, eine sehr geringe unwesentliche Abweichung von der strict wörtlichen Uebersetzung musste ich mir jedoch um deswillen gestatten, weil das confucianische Citat, unvermittelt hingestellt, im obigen Zusammenhang das Gemeinte verdunkeln könnte. Um aber jeden Schein eines Abgehens vom Wahren sofort schwinden zu lassen, will ich dem weitem Commentar die wörtliche Fassung des Schlusspassus vorausstellen (s. S. 243 fg.).

Streng wörtlich also und wenn man weiter nichts

zu berücksichtigen hätte als den Wortlaut, würde das confucianische Citat lauten:

„Nur der humane Mensch ist befähigt zu lieben die Menschen, befähigt zu hassen die Menschen.“

Aber weder hier noch dort ist dem Sinne nach geboten, in den Schriftzeichen *ngö shîn* „Hass gegen die Menschen“ zu erblicken und demnach deutsch sich so auszudrücken.

Wir können uns das Gefühl des Hasses gegen irgendeinen Menschen beim wahrhaft Humanen gar nicht denken. Hass ist mit Humanismus nach unsern Begriffen nicht in Einklang zu bringen, aber, fügen wir hinzu, auch bei den chinesischen Philosophen nicht. Oder wird wol ein Mensch sagen können, dass, wenn ein wahrhaft humaner Fürst einen seiner Rätthe für einen habsüchtigen, verwerflichen Menschen erkannt hat, und er ihn, um weitere Erpressungen und Bedrückungen des Volkes zu verhindern, ins Exil schickt, dies Vorgehen von Hass dictirt sei? Es spiegelt sich vielmehr darin die wahre Humanität und Gerechtigkeit, denn das Streben, der Menschheit wohlzuthun und ihren Ansprüchen gerecht zu werden, kann ja nur darin sich documentiren, dass man die Elemente, die dem entgegen wirken, aus dem Lande, das beglückt sein soll, ausschliesst.

Dazu kommt aber, dass die Schriftzeichen *oëy-nêng*, welche in der schlichten Uebersetzung durch — „ist befähigt“ — gegeben wurden, einen weiteren Sinn einschliessen. Einzelne heissen die Worte — „thun-können“, also allerdings die Befähigung besitzen, etwas zu thun, die Befähigung zu etwas haben. Das Compositum *oëy-nêng* heisst aber auch Urtheilskraft, die ja auch voraussetzen ist, wenn uns eine Befähigung, etwas thun zu können, zugesprochen wird. Wenn wir nun übersetzen, werden wir sagen müssen:

„Nur der humane Mensch besitzt ein richtiges Urtheil über den Werth der Menschen, und er wird die Menschen lieben und fördern, die seiner Liebe werth, die gut und rechtschaffen sind, und die Menschen entfernen, die seiner Liebe unwerth, die nicht rechtschaffen sind.“

Und so sind wir wol, wenn wir das Vorhergehende mit hinzunehmen, dem Ziel des Verständnisses nahe genug gerückt.

Aber hier muss man eingedenk sein, was für einen Begriff die chinesischen Philosophen mit dem Zeichen *shîn*, das durch „human“ übersetzt wurde, verbinden.

Denn wenn man unter (human und) Humanismus nur das begreifen will, was deutsche Scholastiker — die sogenannten Humanisten — aus dem Worte gemacht haben, so wird man den hohen und göttlichen Begriff, den ich mit Humanität verbunden wissen will, nicht erfassen, und die deutsche Uebersetzung nicht verstehen.

Wie anders aber soll *shîn* übersetzt werden?

Denn gesetzt, ich wollte das Schriftzeichen *shîn*, da wo es substantivisch steht, in der Voraussetzung, dass ich nur zu Männern spräche, die den Geist der christlichen Religion gefasst haben, durch Bruderliebe wiedergeben, da ich meine, dass sich — mit Christus und Paulus zu reden — alle Menschen für Brüder, die sich einander lieben sollen, zu halten hätten, so würde ich wiederum von den Theologen nicht verstanden werden, die für Brüder nur die Gläubigen ihrer Specialconfession ansehen und allen übrigen Menschen in diesem wie in jenem Leben die Berechtigung zur Gemeinschaft mit ihnen und ihresgleichen gänzlich absprechen. Und ist dies etwa zuviel gesagt? So schreibt ein wackerer Geistlicher und Bibelkenner S. 697 seines Compendiums:

„Ich zweifle, ob in der Heiligen Schrift eine einzige Stelle vorkommt, wo Bruder von einem Menschen anderer

als der wahren Religion gesagt werde. Ungläubige führen diesen Titel nie.“ —

So will ich denn, unbekümmert um Andersdenkende, die Definition geben, die Confucius und die andern Philosophen des chinesischen Alterthums dem Schriftzeichen *shîn* gegeben haben. Ich setze dabei voraus, dass der geehrte Leser bis hierher erkannt und verstanden hat, was die *mîng-tě* — die himmlische Tugend — bei Confucius, was die *Taó-tě* — die göttliche Tugend — bei *Laò-tsè* sei. Das vollkommen sündenreine, fleckenlose und deshalb gotterfüllte Menschenherz hat diese Tugend.

Und dort, wo diese Tugend sich documentirt, sich in ihrem Thun nach aussen zeigt, wo sie werththätig wird, wo sie — nicht mehr abgeschlossen in sich selbst — andern hilft, die Menschen bessert und erleuchtet — erneuert — da tritt die *shîn*, die Humanität, wie ich meine und bereits oben (s. S. 154 fg.) erklärt habe, zu Tage. Und der *shîn shîn*, der humane Mensch, ist der, der die *tě*, der die himmlische Tugend nicht für sich hat, sondern der durch sie nach allen Seiten hin segnend wirkt, segnend hilft, der die Welt zu einem Paradiese macht durch seine Tugend.

Das geflügelte Wort des Confucius aus seinem *Tchōng-yōng* — welches schon früher (dort im Zusammenhange) gegeben wurde, — *shîn-tchè*, *shîn-yê*, lässt sich recht gut übersetzen durch:

„Die Humanität, das ist ja der Mensch.“

Und wenn wir die ganze Umgebung, das Vorher und das Nachher jenes Ausspruchs verstehen, dann werden wir staunend erkennen, dass der Meister damit ein herrliches und erhabenes Wort ausgesprochen hat.

Für jetzt aber und für alle, welche den Geist jenes Buches nicht durchdrungen haben, ist ein Zusatz nöthig. Wir müssen sagen:

„Die Humanität, das ist zwar der Mensch, aber nicht der Mensch, der engherzig und selbstsüchtig nur sich selbst und dem eigenen Vortheil lebt, sondern der Mensch, wie er sein soll, der Mensch, wie er hehr und rein aus der Hand Gottes hervorgegangen, der Mensch, wie ihn Gott gewollt hat und will.“

Wenn gesagt wird: Der humane Mensch, d. i. der Mensch, der sein Herz zur vollkommenen Tugend verklärt hat und der die Menschen liebt, strebt dem höchsten Ziel, dem höchsten Gute zu, so haben wir in diesem Worte den Inbegriff des *Tá-Hiö*.

Die *shîn*, die Humanität, ist also die nächste Folge, die Aeusserung der himmlischen Tugend.

Ganz ebenso lehrt auch *Laò-tsè*, d. h. aber nur denen lehrt er's, die ihn verstehen wollen, die ihn verstehen können; denn alle, die nicht einzudringen vermögen in die gewaltige Tiefe seines Geistes, kommen — ich würde das nicht für möglich halten, wenn ich es nicht in sehr verschiedenen Büchern, die Commentare und Uebersetzungen seiner Lehre sein sollen, gelesen hätte — kommen, sage ich — zum Gegentheil, behaupten, dass er, dessen Buch vom Geist der Liebe durchweht und durchdrungen ist — die Humanität und Gerechtigkeit geringschätze. Ja von vielen seiner eigenen Landsleute wird es behauptet, in *Tschhû-hî* ist's zu lesen, dass *Laò-tsè* die Humanität und Gerechtigkeit verkleinert.

Ich will den Schlüssel dazu geben.

Man denke an die Pharisäer, die glaubten und die Welt — ihre Welt — glauben liessen, dass sie allein im Stande wären, das alte Gesetz zu deuten, über die alte Schrift zu urtheilen, und die dennoch nur Phrasenmacher und Wortgläubige waren. War es da nicht natürlich und auch offenkundig für urtheilende Menschen, dass selbst die Worte, die die tiefsinnigste Bedeutung

nach dem Gesetze haben, in jener Munde zum leeren Schall wurden?

Und so wie es hier war, war und ist es überall, auch zur Zeit *Laò-tsè's* in China.

Die bedeutungsvollen Worte — Liebe, Wohlwollen, Humanität, Gerechtigkeit, Kindespflicht, Brüderlichkeit, Tugend, Wohlanständigkeit — die von den alten weisen Königen in eminentem Werth gehalten worden waren, waren nicht verklungen, tönten wider aus dem Munde jedes Gelehrten. Aber in den Wirren und dem Materialismus, der Sittenlosigkeit und dem Luxus jener Zeit war die Wurzel verdorrt, die ihrer Bedeutung Leben gab. Es fehlte die Tugend, die Reinheit, die Einfachheit der Sitten.

Da war es denn natürlich, wenn ein Mann von *Laò-tsè's* Geist zunächst zurückwies auf den Urquell, das *Tao*, das Göttliche, und sagte (s. 18. Kapitel):

„Wenn ihr nicht zurückkehrt zur himmlischen Tugend, so hilft euch euere Humanität und Gerechtigkeit nichts, sie sind in euerm Munde lediglich Falschheit und Heuchelei. Wie kann man da von Liebe und Humanität sprechen, wo alle Gesellschaftsbande, selbst die Familienbande zerrissen sind, da von Treue, Gerechtigkeit und Pflichtgefühl, wo das ganze Land in Verwirrung und Aufruhr ist.“

Und ferner sagt *Laò-tsè* im 19. Kapitel:

„Reisst euch los von euern Humanitätsprincipien, entsagt euern Billigkeitsrücksichten, und das Volk wird zurückkehren zur Pietät und Liebe. Reisst euch los von dem blos auf Erwerb gegründeten Schaffen, entsagt euerm Eigennutz — glaubt nicht dass der Schein ausreicht, glaubt nicht, dass euere Heuchelei, euere Lüge euch nützt? Ich will euch aber angeben, woran ihr euch halten sollt, auf was ihr fest vertrauen könnt: Denkt darauf, euch euere Einfachheit, euere Sittenreinheit, euere Aufrichtigkeit und Gerad-

heit zu bewahren, beherrscht euere Begierden, verringert euere Selbstsucht etc.“

Dieser Schluss zeigt schon, dass *Laò-tsè* eine richtige Ansicht vom Humanismus gehabt hat, wenn er auch zu Leuten spricht, die anderer Ansicht waren, die, um es kurz zu sagen, den Humanismus in dem Grundsatz zu finden glaubten, dass man das Volk in Unwissenheit belassen müsse, sodass es sich um nichts weiter kümmere als um den Broterwerb, dann sei es — nach ihrer Art — leichter zu regieren. Solchen Humanismus schätzt *Laò-tsè* gering.

Wie aber ehrt er die wahre Menschenliebe?

Wie hoch er sie stellt, dies ausführlich mitzutheilen gebricht es an Raum.

Nur kurzen Auszug aus seinem Werk, das durch und durch ein Liebeswerk ist, kann ich geben und nenne das 67. Kapitel, worin er sagt:

„Der Weise, der Mann, der Gott im Herzen hat, besitzt drei Kleinode, und dieser Besitz gilt ihm als kostbarstes Gut.

Das erste dieser Kleinode ist die Liebe; das zweite die Genügsamkeit; das dritte das Zurückstellen der eigenen Persönlichkeit.“

Von wo aus aber *Laò-tsè* die Tugend herleitet, das will ich sagen, weil er hier ganz und gar mit Confucius übereinstimmt.

Das zweite Buch seines *Taó-tě-kīng*, Kap. 38, beginnt:

„Die mit dem *Taó*, mit dem Gedanken und dem Glauben an die Vorsehung verbundene Tugend ist nicht die Tugend im weltlichen Sinne, d. h. sie ist eine weit höher stehende Tugend — etc.“

Die mit dem Glauben an die Vorsehung verbundene Tugend (*scháng-tě*) ist rein geistiger Natur. —

Die mit dem Glauben an die Vorsehung verbundene

Menschenliebe *scháng-shîn* hat es mit dem Weltlichen, weil mit den Menschen zu thun, aber ihr Ursprung ist himmlisch.

Daraus ist ersichtlich, für jeden, der es sehen will, dass *Laò-tsè* die Humanität, die *shîn*, nicht verkleinert oder verwirft, sondern ihren Ursprung als himmlisch nachweist, und die unmittelbare Folge der Definition, die ich im Auszug mitgegeben, lehrt wol, dass er die Humanität ebenso wie Confucius als die gleichsam sichtbar werdende, ins Irdische, in die Menschenwelt eintretende himmlische Tugend charakterisirt.

Ich will nun noch einen andern Ausspruch des Confucius anführen, der beweisen soll, welch inniges und edles Band die Humanität knüpft. Ganz zu Anfang seiner Gespräche sagt Confucius:

„Die kindliche Pietät und Bruderliebe, sind sie nicht die Basis der Humanität?“ Und das Zusammenfassen der ganzen Menschheit in eine Familie, resultirt sie nicht auch aus diesem Werk schon zur Genüge?

Der humane Mensch hat das Wohl der Gesamtheit im Auge und wird erkennen, welche Elemente der Gesamtheit schädlich sind: das sind die Nicht-Tugendhaften, die Nicht-Humanen, die schliesst er vom Ganzen aus, das ist nicht Schwäche, das ist Humanität und Gerechtigkeitssinn.

Und dies nicht zu thun, bringt den Staat in noch weit grössere Gefahr, als wenn ein tugendhafter und talentvoller Mann nicht anerkannt wird. In seiner eigenthümlichen und eleganten Schreibweise spricht dies *Tséng-tsè* im nächsten Paragraphen aus, den ich folgendermassen versirt habe:

§. 15. Wenn der Herrscher einen Mann als weise und vorzüglich tugendhaft erkannt hat, und er vermöchte nicht, dies vor der Welt anzuerkennen dadurch dass er ihm ein Amt gibt, oder aber er gibt ihm wol ein Amt, aber er vermöchte nicht, ihn besonders zu bevorzugen, so ist das Vernachlässigung.

Wenn aber der Herrscher einen nicht tugendhaften Mann als solchen erkannt hat, und er vermöchte nicht, ihn zurückzuweisen, oder aber er weist ihn zurück, vermag jedoch nicht, ihn weit genug zu entfernen, so ist dies ein Verbrechen.

BEMERKUNGEN.

Ich leugne nicht, dass ich mich zuerst wunderte, dass *Tsêng-tsè* diesen strengen Unterschied machte, indem er die Nichtbevorzugung der Weisen und Tugendhaften nur eine Schwachheits- und Unterlassungssünde nannte, die Nichtentfernung des Nichtguten dagegen eine absichtliche, vollbewusste Sünde. Nachdem ich mir die Sache überlegt hatte, wunderte ich mich dann wieder, dass ich die ganz correcte Ansicht und richtige Einsicht nicht sofort erkannt hatte.

Der Leser dagegen wird gewiss sogleich eingesehen haben, dass in einem Reiche, welches nur durch die Tugend seinen Bestand hat, in einem Reiche, das nur durch die Tugend dem höchsten Gute zugeführt werden kann, durch die Beibehaltung des anerkannt Nichtguten, Nichttugendhaften das oberste Princip nicht nur übertreten, sondern dies absichtlich vernichtet wird; während die Nichtbeförderung des vorzüglich Tugendhaften und Be-

gabten nur eine Vernachlässigung eben dieses Mannes ist, da an seine Stelle dann nur der minder Begabte, der weniger Vorzügliche tritt, keinesfalls aber der Nichtgute. Das Princip wird dadurch nicht gefördert, das ist wahr, aber es wird nicht geradezu geschädigt.

Beides aber ist unrecht, beides für den Herrscher Sünde, so wird es im Chinesischen deutlich genannt, nur ist das erstere, wie wir uns ausdrücken würden, Unterlassungssünde, Schwachheits-, Fahrlässigkeitssünde, das andere vorsätzliche Sünde.

Ich kann nicht umhin, darauf aufmerksam zu machen, dass das Schriftzeichen, welches ich im Text durch Vernachlässigung übersetzt, im Commentar als Unterlassungssünde definirt habe, wenn unaccentuirt, genau mit dem übereinstimmt, welches früher durch — des Himmels Mandat — bezeichnet wurde. Psychologen und Philosophen werden ermitteln, ob eine Ideenverwandtschaft denkbar ist. Vielleicht, wenn wir uns entsinnen, dass Gott das Gute im Keim in unser Herz gelegt und das „Soll“ der Entwicklung dieses Keims in unsern freien Willen gegeben hat. Tödteten wir den Keim absichtlich, so ist die vorsätzliche Sünde da; vernachlässigen wir aber dadurch, dass wir unsern freien und ernsten Willen nicht gebrauchen, die Weiterentwicklung des Keims des Guten, thun wir selbst nichts dafür, so geht die Fortentwicklung zuweilen wol auch im guten Sinne weiter, nur ist's dann ein Ueberlassen an das Fatum (wie *míng* auch übersetzt werden kann), oder wie man auch wol sagen kann, ein Gehenlassen wie's Gott will.

Das Gehenlassen aber ist ebenso wol Sünde, wie die vorsätzliche, denn beides ist ein Zuwiderhandeln gegen die göttliche Natur und Bestimmung des Menschen, wie *Tsêng-tsè* im Folgenden sagt:

§. 16. Denn die zu lieben, denen alle Menschen abgeneigt sind, oder denen abgeneigt zu sein, die alle Menschen lieben, das widerstrebt der göttlichen Natur des Menschen so, dass die Fürsten, die so handeln, des Himmels Strafgericht unfehlbar treffen muss.

BEMERKUNGEN.

Hier bitte ich zunächst die Leser, denen es anstössig ist, dass ich das einfache Schriftzeichen *sing*, wofür „Natur“ oft ausreichend ist, durch „göttliche Natur“ übersetzt habe, mir zu einer andern, etwa bessern **Qualification** helfen zu wollen. Für alle die, für welche der Menscheng Geist überhaupt göttlichen Ursprungs ist, war die Definition überflüssig, aber deren gibt's nur wenige, und noch weit seltener sind solche zu finden, die von den Chinesen glauben, es sei deren Ueberzeugung, dass der Menscheng Geist — die Menschennatur — rein und lauter aus der Hand Gottes hervorgegangen sei.

Obgleich ich S. 8, S. 75, S. 202 fg. und an mehreren andern Stellen die chinesischen philosophischen Ansichten zuvor gegeben, bin ich mir doch klar darüber, dass die Leser dieser Stellen trotzdem ihre Zweifel behalten haben.

Aber ich will daran erinnern, dass der Anfang des *Sān-tsè-kīng*, des ersten Kinderbuchs, sagt:

„Bei der Geburt des Menschen ist sein geistiges Naturell seinem innersten Wesen nach vollkommen gut“; aber ich will auch wiederholen, dass, obgleich dies da steht, Professor Neumann doch sagt:

„Bei der Geburt des Menschen ist seine Natur ihrem Wesen nach empfänglich für das Gute“, und hinzufügt:

„So müssen die Worte verstanden und übersetzt werden, nicht wörtlich: die Natur ist gut — denn, sagt er — der Mensch besteht bei seiner Geburt aus dem *Li*, der feinsten Kraft des Himmels und der Erde, und kann sowenig wie diese Kraft selbst weder gut noch böse genannt werden, er ist im strengen Sinne des Worts *tabula rasa*.“

Die Worte „besteht aus dem *Li*“ geben keinen Sinn, sondern der Mensch erhält das *Lý*, und dieses *Lý*, welches der Mensch erhält, ist nicht eine Kraft, sondern der Odem Gottes. Und wenn dem so ist, so braucht wol der Sinn der chinesischen Schriftzeichen — „die Natur ist gut“ — nicht verflacht zu werden in die *tabula rasa*.

Aber weiter. Wenn der Mensch bei seiner Geburt das *Lý* erhielt, und das *Lý* der Odem Gottes, oder deutscher der Geist Gottes ist, so wäre ja der Beweis gegeben, dass des Menschen Natur göttlichen Ursprungs ist. Das *Lý* ist aber Gottes Geist, wie ich oben S. 202 fg. schon gezeigt, und woselbst ich auch schon definirt habe, dass *sing* insofern mit *Lý* identisch ist, als das *Lý*, da es vom Menschen empfangen wurde, zu *sing*, zur göttlichen Natur des Menschen ward.

Wenn wir uns dieses *sing*, die Natur des Menschen an und für sich betrachten, wie sie von Anfang war, nämlich rein, lauter und intelligent, wie ebenfalls oben S. 202 ersichtlich gemacht ist, so steht solcher Natur, und das wird wol kein vernünftiger Mensch bezweifeln, auch das oberste Sittengesetz, die Liebe zum Guten, der Abscheu vor dem Bösen, eingeschrieben und somit wird, wer das Gute oder den Träger des Guten hasst, wer das Böse oder den Träger des Bösen liebt, ohne allen Zweifel der göttlichen Natur des Menschen widerstreben.

Nun steht freilich nicht da — „der Mensch, der das Hassenswerthe liebt“ — sondern — „der Mensch, der das liebt, was die Menschen hassen.“

Damit wären wir aber — nicht etwa an der vox populi, vox Dei angekommen, denn dieses Sprichwort hat zu viel Umdeutungen erfahren, um es an so ernster und wichtiger Stelle ohne beschönigende Erklärung hinzustellen, wohl aber an dem kategorischen Imperativ, der nicht bloß den chinesischen Philosophen, nicht bloß eine Volksmajorität, sondern die Totalität des Menschengeschlechts so durchtönt, dass wir mit Gewissheit sagen können:

„Was der Totalität des Menschengeschlechts verabscheuungswürdig ist, das ist verabscheuungswürdig, und wer das schön und gut findet, der widerstrebt dem göttlichen, ihm eingeschriebenen Gesetz und hat des Himmels Strafgericht zu erwarten!“

§. 17. Sonach hat der weise Regent einen sichern und geraden Weg zum Ziel, ein grosses erhabenes Ideal vor sich, das er erreichen wird durch Rechtschaffenheit und Aufrichtigkeit, dass er aber verfehlen wird bei Selbstüberschätzung und Selbstsucht.

BEMERKUNGEN.

Dieser Anfang — „sonach“, oder „daher“, oder „dies ist die Ursache, weshalb“, weist unwiderleglich auf das Vorige zurück; es ist also das Neuere aus dem Aeltern herzuleiten. Wir erfuhren dort, dass die Person, die der göttlichen Natur des Menschen zuwiderhandelt, des Himmels Strafgericht unfehlbar treffen muss; wir erfahren hier,

dass durch Selbstüberschätzung und Selbstsucht der Weg zum höchsten Ziel verfehlt wird. Es ist also beides zu identificiren. Und das ist wahrlich nicht schwer, ich möchte sagen, es liegt schon auf der Hand.

Wer sich selbst überschätzt, achtet alle andern Menschen gering; wer aber die Menschen überhaupt gering achtet, der liebt weder die Menschen, noch achtet und liebt er das, was die andern Menschen lieben.

Wer selbstsüchtig ist, denkt nur an sein eigenes Wohlergehen, nicht an das anderer; wer nicht an das Wohl anderer denkt, hat keine Menschenliebe.

Es ist mithin ebenso sicher, dass der sich selbst überschätzende und selbstsüchtige Mensch das Ziel, das allein durch Menschenliebe zu erreichen ist, nicht erreichen kann, als dass solchen Fürsten des Himmels Strafgericht treffen muss. Denn wenn er die Menschen nicht liebt, so lieben auch ihn die Menschen nicht, und er wird als Fürst eine glückliche Regierung nicht führen können; er wird des Himmels Mandat verlustig werden.

Viel deutlicher und schöner aber ist die Umkehr.

Diese Umkehr wäre nach dem vorigen Satze, dass der weise Fürst der göttlichen Natur des Menschen nicht widerstrebt, d. h. dass er derselben conform handelt; aber das ist ihm, sollte ich meinen, in ganzer Fülle nur dann möglich, wenn ihm durch Selbstbeachtung, durch Reinigung und Erneuerung die himmlische Tugend in ihrer ursprünglichen Reinheit und Klarheit wieder vollkommen zutheil geworden. Hat er sie wieder, dann braucht er, um die Liebe der Menschen zu gewinnen, um geliebt und geehrt zu sein, nichts weiter als sich selbst treu zu sein, und Rechtschaffenheit in all seinem Thun, Aufrichtigkeit in Wort und Werk wird ihn auf der Bahn zum Ziel und Heil führen.

Es ist „sonach“, ich darf dies nunmehr wiederholen, in dem neuen Satze im Zusammenhang mit dem vorigen

wieder und nochmals die ganze grosse Lehre des Meisters ausgesprochen:

„Die Vervollkommnung unsers Selbst, daraus die Liebe zu den Menschen, und hiermit der erhabene Weg zum höchsten Gut!“ —

Der erhabene Weg! Chinesisch ausgedrückt durch *Tá-Táo*.

Dieser Ausdruck *Tá-Táo* lässt sich unbezweifelt durch — „der erhabene Weg“, „der hohe Weg zum Ziel“ übersetzen. Ich sage unbezweifelt, denn jeder der Vorübersetzer hat das Compositum hier und im Folgenden, wo es ebenfalls vorkommt, so, oder in seiner Weise und Sprache entsprechend ähnlich übersetzt. Kein Mensch wird sagen können, es sei unrichtig gefasst.

Unbezweifelt, wiederhole ich noch einmal, weil seltsamerweise ich vielleicht der einzige bin, der Scrupel darüber gehabt hat, der lange gewählt und sich bedacht hat, ob *Tá-Táo* so schlicht übersetzt werden dürfe.

Es ist mir eine grosse Genugthuung gewesen, nachweisen zu können, dass die Weisen — Confucius und *Laò-tsè* — für uns, die wir dem Lande und der Zeit allerdings fern stehen, in sehr vielen Ansichten und Lehren vollständig übereinstimmen. Es mag das den Gelehrten und Ungelehrten recht auffällig, vielleicht unrichtig erscheinen, wenn die erstern in Selbststudien, die andern von jenen das Gegentheil erfahren, wenn sie gehört haben, was ich auch selbst geschrieben, dass Confucius Schüler von *Laò-tsè* werden wollte, dabei aber seine eigenen abweichenden Ansichten entwickelte, *Laò-tsè* aber den Confucius recht gründlich abkanzelte und Confucius den Meister endlich verliess, weil er die Tiefe seines Geistes nicht erfassen konnte.

Ich sage dennoch, bei genauer Durchsicht der Schriften der beiden Philosophen zeigt sich ein sehr hoher Grad geistiger Verwandtschaft, spricht sich eine uns überraschende Uebereinstimmung aus.

Es gibt aber eine Erklärung dafür. Denken wir uns den Fall umgekehrt. Ein gebildeter Chinese habe von den unsaglichen Streitigkeiten innerhalb der christlichen Kirche gehört, ohne die christliche Religion zu kennen. Es kommen ihm aus beiden Lagern zwei Schriften, beide über denselben Gegenstand — „die Grundwahrheiten des Christenthums“ — zu.

Wird er nicht staunen über den herrlichen Inhalt beider Schriften, wird er, sie vergleichend, nicht wie versteinert sein über den Gedanken, dass der Verfasser der einen, von der Partei, der der andere angehört, auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde, weil er ein Ketzer war und weil dieselbe Schrift das Gegentheil von den Lehren des einzig wahren Glaubens enthalte. Für ihn aber, den Chinesen, der fern stand und Mühe genug gehabt hatte, sich in den Geist der deutschen Sprache hineinzulesen, war, als er die Schriften verstand, in beiden so viel gleich Herrliches und Hohes, ihm erschien die gleiche Lehre von Gott dem Vater im Himmel, vom Mittler, von dem das All durchdringenden Geist, von der Unsterblichkeit, der ewigen Liebe, dem Reiche Gottes, der Brüderlichkeit, der christlichen Demuth so gewaltig erhaben und schön, so gleich vorzüglich in beiden Schriften, dass ihm daneben die Kelch- und Busspecialität etc. kein grösserer Unterschied dünkte, als der, der immer entstehen muss, wenn zwei in der einen confucianischen Lehre bewanderte und ausgebildete Denker über eine Stelle des Confucius ein selbst dort erlaubtes kritisches Gespräch führen.

So scheint auch mir in allen wesentlichen Punkten des einen grossen Themas, der religiösen Ethik der beiden chinesischen Philosophen, vollständige Uebereinstimmung zu sein.

Da muss es mir wol seltsam vorkommen und Scrupel machen, dass im vorstehenden Paragraphen einer der

gewaltigsten Ausdrücke *Laò-tsè's* eintritt, und in einer ihm eigenen Bedeutung. Das ist eben der Ausdruck *Tá-Táo*, der von *Laò-tsè* nur für Gott gebraucht wird.

Im 25. Kapitel des *Taó-tě-kīng* schreibt der Philosoph:

„Es existirt ein das All erfüllendes, durchaus vollkommenes Wesen, das früher war denn der Himmel und die Erde. Es existirt da in erhabener Stille; es ist ewig und unveränderlich, und ohne Anstoss dringt es überall hin, ist überall da.

Man möchte es als den Schöpfer der Welt ansehen. Seinen Namen weiss ich nicht; soll ich gedrungen ihm einen Namen geben, so nenne ich es *Taó*, soll ich diesem eine bezeichnende Eigenschaft beilegen, so würde es die der Erhabenheit — *Tá* — sein.“ —

So bezeichnet *Laò-tsè* durch *Tá-Táo* den erhabenen, allmächtigen und allgegenwärtigen, ewigen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde.

Darf man da der Vermuthung nicht Raum geben, dass der Schüler des Confucius an dieser Stelle dasselbe ausdrücken wollte?

Wäre es ganz unmöglich, oder nur sehr gezwungen denkbar, dass *Tsêng-tsè* mit demselben Bilde — ein solches bleibt es immer — dasselbe hätte ausdrücken können, dann würde man mit Recht mir sagen dürfen, es wäre wol vorsichtiger und bedachter gewesen, gar nicht erst auf die Zeichengleichheit hinzuweisen, denn dess bin ich ziemlich sicher, dass beim Lesen dieses Buches niemand den Wortlaut der *Laò-tsè'schen* Schrift vor Augen und noch weniger im Gedächtniss hat. Aber die Möglichkeit der Begriffsähnlichkeit ist nicht undenkbar und wird nur dadurch schwierig, dass im folgenden Paragraphen dieselben Schriftzeichen parallel gestellt sind, dort aber sich der besagten Uebersetzung schwerer fügen.

Aber die hier gut mögliche Uebersetzung will ich

denn doch geben und dem Leser anheimstellen, sie zu kritisiren und eventuell zu corrigiren.

Ohne Zwang also lässt sich die Stelle übersetzen:

„Daher kommt es, dass der weise Regent, mit dem das erhabene *Taó* ist, oder wie wir etwa deutsch sagen würden, der Gott im Herzen hat, der gottinnig ist, sich dieses, das *Táo*, oder diese, die Gottinnigkeit, bewahrt durch Rechtschaffenheit und Aufrichtigkeit, sie aber verliert durch Selbstüberschätzung und Selbstsucht.

Und dies wäre dann bis aufs Jota mit *Laò-tsè* übereinstimmend, der im 39. Kapitel schreibt:

„Die Wesen, denen von allem Anfang her das Eine — das grosse unendliche *Taó* wurde, sind die folgenden — — etc.

Die Fürsten und Könige erhielten das *Taó*, dadurch wurden sie zu leuchtenden Vorbildern für die Menschheit. —

Wenn die Fürsten und Könige, auf ihre eigene Würde bauend, vermeinten durch sich selbst, nicht durch das *Taó* zu leuchtenden Vorbildern der Menschheit erhoben zu sein, würden sie nicht alsbald von ihrer Höhe herabstürzen und zurücksinken in die Schicht des niedern Volkes, in welchem ja ihre Majestät wurzelt, welches ja das Fundament ihrer Höhe ist?“ —

Dies ist so bestechend übereinstimmend mit der zweiten Version des vorstehenden Paragraphen, dass ich wol entschuldigt bin, sie mitgetheilt zu haben. Aber trotzdem will ich doch meine erste Uebersetzung daneben hinstellen, da, wie gesagt, in der folgenden Parallelstelle dasselbe Compositum *Tá-Taó* sich für uns nicht so leicht in derselben Weise gibt, weil es, wenn ich so sagen darf, scheinbar eine Profanation enthält, wenn es durch das erhabene *Taó* oder den allgewaltigen Gott übersetzt wird.

Die Aehnlichkeit mit *Laò-tsè* im vorgegebenen Com-

mentar kann darin in vollem Umfang stehen bleiben, wenn wir nur nicht vergessen wollen, dass der Idealist eine Theorie aufstellt, die so sublim ist, dass sie wol noch für lange Jahrhunderte, wie er selbst sagt, unrealisirt bleiben wird; während Confucius mit seinen Schülern die Realisation seiner Lehre für erreichbar hält und meint, dass das höchste Gut, das goldene Zeitalter, zu *Yaô's* und *Schün's* Zeiten, sowie unter *Wên-wáng* und *Wù-wáng* wirklich geblüht habe.

Die weisen Könige des Alterthums, mit vollendeter Tugend begabt, von Liebe für ihr Volk beseelt, veredelten dieses durch ihre Tugend, durch ihre Liebe, durch gegenseitige Liebe und schafften einen lange dauernden Frieden. Um aber die Menschheit auf dieser Erde zu beglücken, muss auch ein dauernder Wohlstand herrschen, und *Tsêng-tsè* gibt den grossen Weg, das grosse Mittel, die grosse Weisung oder ratio, wie dieser zu erreichen sei, an, indem er schreibt:

§. 18. Um das Reich in Wohlstand erblühen zu lassen, gibt es ebenfalls einen geebneten offenen Weg (*Tá-Taó*). Lasst der Producenten recht viel und der (nur) Consumenten recht wenig sein. Lasst die, welche die Einkünfte zu beschaffen haben, fleissig und betriebsam, und die, welche sie zu verwenden haben, genügsam und freigebig sein, dann wird der Wohlstand dem Reiche niemals fehlen.

BEMERKUNGEN.

Unzweifelhaft klingt nur die deutsche Uebersetzung wie Profanation. Die aufgestellten Axiome vermögen

wir schwerlich in Einklang zu setzen mit göttlichen Anordnungen.

Aber zwei wichtige Gründe protestiren gegen jede Profanirung des Buches, oder sagen wir zunächst gegen die des chinesischen Originals, des *Tá-Hiö*.

Der erste Grund ist, dass bis hierher das Buch einen profanen Charakter nicht getragen, und der Inhalt sich daher beim zu Ende gehen um so mehr dem Profanen fern halten wird.

Der zweite Grund scheint in den Schriftzeichen *Tá-Táo* zu liegen. Ich habe erwähnt, was sie bei *Laò-tsè* bedeuten, hinzugefügt, dass sie im vorigen Paragraphen dasselbe bedeuten konnten, dass sie dagegen an dieser Stelle sich schwerer zu solcher Uebersetzung fügen, da wir nicht wohl sagen können, das erhabene *Táo*, der allmächtige Gott habe diese Axiome für die Staatenlenker selbst aufgestellt.

Nun liegt es mir ganz und durchaus fern, irgend etwas Fremdartiges in den Text der Uebersetzung hineinlegen zu wollen, und ich habe denselben auch hier so gegeben, wie ich nach gewissenhafter Ueberzeugung musste; aber im Commentar wird mir gestattet sein, meine Zweifel auszusprechen und den Versuch zu wagen, das Ende des Buchs aus dem Profanstil, in den es zu verfallen scheint, herauszuheben.

Zunächst will ich von dem Ausdruck *Tá-Taó* reden.

Es könnte behauptet werden, dieser bildliche Ausdruck bedeute zwar bei *Laò-tsè* den allmächtigen Gott, bei Confucius aber nur schlechthin den grossen Weg, das grosse Mittel u. s. w., und man könne schon daraus ermessen, dass dem Philosophen *Laò-tsè* der tropische Ausdruck *Taó* für Gottheit eigenthümlich gewesen sei, weil er selbst gesagt hat:

„Ich weiss seinen Namen nicht, gedrungen, ihn zu benennen, nenne ich ihn *Taó*.“ —

und weil die Sekte, die sich nach ihm benennt, eben deswegen die *Taó-ssè*, die Taogelehrten genannt werden.

Wenn ich aber überzeugend darthun kann, dass Confucius a. a. O. den Ausdruck *Tá-Taó* in genau derselben Weise wie *Laò-tsè* verwendet. Wie dann?!

Ich kann dies thun, aber ich bekenne aufrichtig, ich thue es ungern, denn ich muss aus einem andern Buche des Confucius, dem *Tchōng-yōng*, die bedeutendste Stelle, die von seiner tiefen, klaren, überzeugenden, ja sogar Offenbarung bekundenden Religiosität zeugt, herausnehmen. Das hätte ich nicht nöthig gehabt, wenn nicht die Welt voll Vorurtheile gegen die tiefe Religiosität des Confucius wäre; denn es würde dann dem Vorurtheilsfreien schon aus diesem Buche, dem *Tá-Hiō*, ersichtlich sein, dass Confucius den Ausdruck *Tá-Táo* in demselben Sinne fasst wie *Laò-tsè*.

Das 27. Kapitel des *Tchōng-yōng* beginnt:

Tá tsāy sching shīn tchỹ Taó; in wörtlicher Uebersetzung:

Erhaben fürwahr (ist) des heiligen Menschen sein *Taó*.

Dies so umgestellt, dass es deutsch klingt, würde lauten:

1) „Das *Taó*, wie es der Heilige erkannt, ist von (unendlicher) Erhabenheit.“

Die Fortsetzung aber lautet (wie immer mit der Reserve, dass ich an die deutsche Uebersetzung die letzte Feile noch nicht gelegt habe) so:

2) „Ueberall hin, über alle Meere breitet es sich aus, erzeugt und erhält alle Wesen und führt sie ihrem Endzweck zu, aber in seiner unendlichen Erhabenheit da ist es uns weit entrückt, — oben im Himmel.

3) Aus seiner segensreichen Fülle vermögen wir das Eine und Erhabene bewundernd zu ahnen, und die Fülle (die Vielheit, die wir allein zu erkennen ver-

mögen) bedingt die Vielfältigkeit der (300) feierlichen Gebräuche, und die noch grössere Vielfältigkeit der (3000) socialen Sittengesetze.

4) Denn wir warten noch auf den Menschen, den Heiligen, der einst zu uns gesendet werden wird, um das *Taó* zu offenbaren.

5) Weil ja gesagt ist: Wenn wir nicht durchaus vollkommen in der Tugend sind, vermögen wir die Vollkommenheit des *Taó* nicht in ihrer Totalität zu erkennen.“

Wenn man den Inhalt der vorstehenden eigenen Worte des Confucius sich zu eigen gemacht hat, so lässt sich wol ohne weitem Commentar erkennen, dass mit Sicherheit auch bei Confucius *Tá-Taó* die Bedeutung des allmächtigen und allgegenwärtigen Gottes hat, und aus vorstehendem Passus 3 lässt sich schliessen, dass auch die beiden Axiome dieses Paragraphen nach Confucius' Lehre als unmittelbar von Gott ausgehend gedacht werden dürfen.

Wir ahnen, sagt er, dass alle gute und alle vollkommene Gabe dem Einen, dem *Taó* entstammt, wären wir vollkommen, so würden wir das Eine und Vollkommene erkennen, so aber glauben wir nur, dass alles einzelne Gute und Wahre uns vom Höchsten, dem *Taó*, kommt. Und ganz ausdrücklich zeigt und lehrt er ja, dass die ungemeine Mannichfaltigkeit der socialen Sittengesetze nur dadurch entsteht, weil unsere Unvollkommenheit sie nicht in ein einziges göttliches Gesetz zu fassen vermag, ausdrücklich sagt und lehrt er, dass die socialen Sittengesetze ihren Ursprung in dem Einen, dem *Taó* haben.

Confucius braucht für den allmächtigen und allliebenden Gott später noch eine andere bildliche Bezeichnung — „die Wahrheit“, ganz ebenso, wie Joh. 14, 6 sagt:

„Ich bin der Weg (*Tao*) und die Wahrheit.“

Wenn nun Gott auch für uns die Wahrheit ist, so dürfen wir hoffen, nicht zu profaniren, wenn wir ewige Wahrheiten (freilich Plural, wie Sittengesetze für Gesetz) als von der Wahrheit, von Gott ausgehend, bezeichnen.

Wirft man nun einen Blick auf die Geschichte der Nationalökonomie, oder auf die Systeme der Entwicklung des Nationalwohlstandes, so finden wir die verschiedenartigsten in verhältnissmässig kurzer Zeit aufgebaut, die sich einander so widersprechen, dass deren Gründer und Erfinder sich einander geradezu den Krieg, nicht allein auf die Feder, sondern aufs Messer erklären. Da ist das Plutonische oder Mercantilsystem, das Physiokratische, das nur den Bodenreichthum, den Rohstoff anerkennt; das Industriesystem, das nur dem verarbeiteten Stoff Rechte zuspricht; das Smith'sche, das dem Individuum sein Recht lässt; das Socialistische, das gegen die Rechte des Einzelnen kämpft u. s. w. Da ist endlich Roscher, der der Geographie oder der Lage des Landes zu seiner Land- und Wasserumgebung, der der Geschichte oder der Culturentwicklung des Volkes am meisten Rechnung trägt; sein System wird das historische genannt, und er hat durch die Aufstellung desselben alle andern Systeme, alle jene stolzen Gebäude abgetragen bis aufs Fundament.

Dieses aber, das Fundament, ist bei allen Systemen gleich und besteht aus sehr einfachen, für jedes denselben Werth repräsentirenden Axiomen, mit andern Worten aus jenen ewigen und unveränderlichen Grundwahrheiten, die der Schüler *Tsêng-tsè* des Meisters Confucius angibt:

1) Lasst der Producenten recht viel und der Consumenten recht wenig sein. Unter Consumenten natürlich nur die verstanden, die in keiner Weise weder zum Wohlstand, noch zur Wohlfahrt der andern beitragen; und

2) Lasst die, welche die Einkünfte zu beschaffen haben, — die Beamten — für sich genügsam, da aber, wo es die Noth und das Beste der Nation erfordert, freigebig sein.

Wenn man hierzu noch rechnet, dass das *Tá-Hiö* zu einer Zeit geschrieben wurde, als in der weiten Welt noch kein Staatssystem geschrieben und gedacht worden war ohne religiösen Inhalt, keines, wobei nicht angenommen war, dass die göttliche Idee auf das Geschick, die Sitten und die Wohlfahrt der Menschen ihr unverkennbares Siegel gedrückt habe, bedenkt man dies, so kann uns der Gedanke nicht mehr fern liegen, wenigstens nicht als so grenzenlos absurd und wie eine Profanation erscheinen, dass *Tsêng-tsè* geschrieben haben sollte:

„Um den Wohlstand der Nation zu beleben, da gibt es auch ein erhabenes göttliches (ein ewiges und unveränderliches) Gesetz.“

Der gelehrte Chinese *Kō* übersetzt die Stelle:

„Pourquoi s'égarer dans les sentiers obliques et ténébreux d'une fausse politique, tandis que la Sagesse montre une voie si lumineuse et si droite pour aller au but?“

Die hervorgehobenen Worte sind die Umschreibung der Schriftzeichen *Tá-Taó*. Nimmt man hinzu, dass *Kō* zu Anfang seines Werkes sagt:

„O Sagesse, divine sagesse“, wodurch er offenbar kundgibt, dass er unter der Weisheit, die Weisheit Gottes, die göttliche Vorsehung versteht, so wird man erkennen, dass er mindestens eine Hinführung auf die Deutung gibt, die ich oben zu geben gewagt.

Um exact zu sein, will ich zum Schluss angeben, auf welche Weise *Tá-Taó* in diesem Paragraphen von andern übersetzt wird.

Intorzetta schreibt: Magna quaedam et eximia regula.

Noël sagt: Magna ars.

Pauthier: Grand principe.

Hilliers: Grande méthode.

Die Grundbedeutung von *Taó* — Weg — wird von keinem Gelehrten genannt.

§. 19. Der wahrhaft Humane verschafft sich durch die Art der Beschaffung und Verwendung der Staatseinkünfte Ansehen, der nicht Humane dagegen sucht sich durch das Ansehen, welches er besitzt, Einkünfte zu verschaffen.

BEMERKUNGEN.

Ich möchte hier fragen, ob der innige Zusammenhang dieser Folgerung, — das soll sie, meine ich, sein — mit dem vorhergehenden Paragraphen genügend erhellt, ob einleuchtet, dass hier dieselben Axiome zu Tage treten, wie vorher, nur, während sie dort sachlich genannt sind, sich hier auf die Person beziehen? Wenn der wahrhaft Humane durch die Art der Beschaffung und Verwendung der Staatseinkünfte sich Ansehen verschafft, oder vielleicht noch deutlicher und dem Original noch entsprechender, durch die Art der Beschaffung und Verwendung der Einkünfte seine Person und sein Wesen, wie beide vom Humanismus gestaltet worden, zur Geltung bringt, so wird hierdurch doch nichts anderes geboten, als dass in der Art der Beschaffung und Verwendung der Staatseinkünfte sich die Liebe des Fürsten zum Volke zeigen soll.

Es muss jedem Einzelnen ersichtlich werden, dass bei Beschaffung der Einkünfte kein anderes Motiv geleitet hat, als die Förderung des Wohlstandes und der Wohlfahrt des Ganzen, nicht des Einzelnen, am wenigsten seines Selbst; oder aber, hat der Humane bei der Vertheilung nur das Wohl und das Bedürfniss des Ganzen im Auge, und ist hier freigebig und wohlthuend, für sich selbst aber genügsam, dann wird er geliebt von allen sein, und seine Person wird geehrt und geachtet.

Dagegen ist es das Kennzeichen des Unrechtschaffenen, des Inhumanen, wenn er sein Ansehen, seine Macht, seinen Einfluss dazu verwendet, sich Reichthümer auf Kosten anderer zu verschaffen, das Volk zu drücken, und selbstverständlich trifft seine Person nur Verachtung.

Jetzt, glaube ich, ist es möglich geworden, die streng wörtliche Uebersetzung zu verstehen und aus derselben obigen Sinn herauszufinden:

„Der Humane über den Reichthum erhebt die Person.

Der Nichthumane über die Person erhebt den Reichthum.“

Zu der so sehr wörtlichen Uebersetzung veranlasst mich auch der Umstand, dass ich vermuthe, es sei noch ein anderer Sinn darin; denn wenn gesagt wird:

„Dem Nichthumanen stehe der Reichthum höher als seine Person“, so heisst das mit andern Worten:

Der Tyrann, den die Noth des Volkes unbekümmert lässt, und der es auf alle Weise bedrückt durch harte Abgaben, der den Ertrag des Landes für sich zusammenhäuft, weicht sich somit selbst dem Verderben!

Und nun gibt *Tsêng-tsè* im Folgenden noch den historischen Beweis (oder die *argumenta e consensu gentium*) dafür, dass der humane Regent sein Volk zu Glück und Wohlstand führen muss. Er sagt:

§. 20. Noch ist nie der Fall dagewesen, dass, wenn das Reichsoberhaupt die Humanität geschätzt, geliebt und gepflegt hat, die Unterthanen die Rechtlichkeit und Treue gegen den Fürsten nicht beachtet und bewahrt hätten.

Noch ist nie der Fall dagewesen, dass, wenn ein Volk die Rechtlichkeit und Treue gegen den Fürsten beobachtet und bewahrt hat, dass dann nicht jedes Unternehmen glücklich zu Ende geführt, dass dann nicht alle Staatsangelegenheiten vortrefflich von statten gegangen wären.

Und dann ist noch nie der Fall dagewesen, dass bei solchem Fürsten und bei solchem Volke der Reichthum der königlichen Schatzkammern nicht gleichbedeutend mit dem Reichthum des Volkes gewesen wäre.

BEMERKUNGEN.

So lässt sich noch jetzt schliessen? Auch in neuerer Zeit ist für diese Logik der consensus omnium gentium vorhanden. Jeder einzelne Schluss ist richtig, und das Ganze eine durchaus richtige Kette von verbindenden Sätzen. Es ist in keinem der drei Sätze weder etwas Unwahres noch Widersinniges, Paradoxes oder Unwahrscheinliches; dabei ist das Ganze so logisch erbaut, dass, wenn der Obersatz richtig ist, das Resultat ebenfalls richtig sein muss.

Ich will daher zuerst die Consequenz der Schlüsse darlegen und dann erst zusehen, ob auch der Obersatz seine Richtigkeit hat.

Wenn ein Volk das Gute liebt und will, durchaus

rechtschaffen ist, seinen König liebt, seinen König, von dem es weiss, dass er nur das Wohl seines Volkes will, dass er bei keiner Gelegenheit an sich, an sein eigenes Wohlbehagen denkt, sondern nur von dem erhabenen Gedanken beseelt ist, fortdauernd für das Wohl seines Volkes zu sorgen, der sein ganzes thatenreiches Leben hindurch nur für sein Volk gearbeitet und gekämpft und gesorgt hat — ein solches Volk, wenn es brav denkt und von der Humanität seines Königs durchdrungen ist, ist auch überzeugt, dass die reiche Fülle des Staatsschatzes nur für das Beste des Volkes selbst bestimmt ist, sei es, um das Volk kräftig zu schützen, wenn die Wuth der feindlichen Nachbarn die Grenzen des Reichs gefährdet, sei es, dass die Wuth entfesselter Elemente eine Provinz heimsucht, oder Einzelne in Noth bringt, sei es — in friedlichen und glücklichen Zeiten — um durch Stromregulirungen, Kanalisation und Weltstrassen die Kraft des Volkes und seinen Wohlstand zu heben und zu mehren. Haben wir einen andern Beweis nöthig, müssen wir unsern Blick schärfen, uns aussen oder in der Weltgeschichte umsehen, um zu erfahren, dass die Fülle der königlichen Schatzkammern identisch ist mit dem Reichthum des Volkes?

Und gehen wir zurück, öffnen wir die ungeheuern Pforten der Weltgeschichte und des Weltgerichts, und forschen wir nach, ob ein die Gerechtigkeit liebendes Volk, das treu und fest zu seinem König steht, die Sache seines Königs nicht zum glücklichen Ausgang führt? Mit Intorzetta, der schön umschreibt, können wir sagen:

„Es ist nicht zu glauben, dass, wenn ein Volk in Treuen zu seinem Herrn und König steht, dann dessen (des Königs) Anstrengungen und Unternehmungen nicht den gewünschten Erfolg haben sollten“, oder in seiner Sprache:

— „et Regis negotia et conatus non sortirentur optatum exitum.“

Intorzetta schrieb dies seinerzeit in eigener fester Ueberzeugung dem Philosophen *Tséng-tsè* nach. In mehr als anderthalb Jahrhunderten, die seit Intorzetta's Zeiten verflossen, hat die Hand der Geschichte noch manchen unverlöschlichen bestätigenden Zug hinzugeschrieben.

Wenn wir aber nun noch einen weitem Schritt zurücktreten im Paragraphen, bis zum ersten Schluss, und fragen:

„Ist denn der Fall dagewesen, dass, wenn das Staatsoberhaupt die Humanität geschützt, geliebt und gepflegt hat, dann die Unterthanen die Rechtlichkeit und Treue gegen den Fürsten nicht beachtet und bewahrt hätten?“ — so glaube ich, ich muss, um die Behauptung ganz augenscheinlich werden zu lassen, für manchen Leser ein Wort des Verständnisses vorausschicken.

Zuerst wird wol zugegeben werden müssen, dass die Umwandlung des Volkes zur Rechtlichkeit und Treue gegen den humanen Fürsten, oder die Erneuerung des Volkes nicht *cum grano salis*, d. h. nicht so zu verstehen ist, als ob man diese Umwandlung als eine plötzliche und gleich vollständig fertige sich zu denken habe.

Ich vermuthe, dass manche darauf erwidern, das sei so selbstverständlich, dass es nicht erwähnt zu werden brauche, und doch werden andere gern die Gelegenheit erfassen, um zu sagen:

„Wenn die Umwandlung nicht bald und nicht vollständig stattfindet, so bleibt's eben beim Alten. — Die Welt wird alt und wird wieder jung, und der Mensch hofft vergeblich auf Besserung.“

So traurig aber steht's nicht; die Möglichkeit der Vervollkommnung und Erneuerung des Volkes auch in

der Totalität, und daher das Feststehen in Treue zu ihm, dem humanen König, ist nicht undenkbar.

Fragen wir uns doch, was ist's, was dem entgegensteht?

Das Nichtkönnen und das Nichtwollen!

Das Nichtkönnen? Wer ist's, der es nicht vermag, festzustehen in der Treue und im Guten? Das sind die Unwissenden: „die Kinder und die schwach am Geiste sind“. An beiden zieht das geistige und das politische Leben noch wie im Traume dahin, sie haben beide nur Sinn für das ihnen zunächst liegende und alltägliche Bedürfniss; die nicht feststehen können in Treue und im Guten, das sind die Geistesarmen, die *Laò-tsè* im 80. Kapitel folgendermassen charakterisirt:

„Wenn den Leuten nur ihr Essen und Trinken schmeckt, wenn sie etwas Hübsches anzuziehen haben, wenn sie eine hübsche Häuslichkeit haben. Denn diese Art Leute haben nur Freude am Materiellen, ergötzen sich nur am Alltäglichen, kennen nur das Gewöhnliche, Gemeine.“

Um solche engherzige Sinnesart zu ändern, um solche Schwache stark werden zu lassen, um sie theilnehmen zu lassen mit ganzer Seele am Guten, dazu gehört die Zeit, die erfordert wird, um das Kind zum Manne reifen zu lassen, die Periode der Erziehung.

Aber diese noch schwachen Elemente wirken nicht störend, nicht feindlich.

Die störend und feindlich wirken, das sind allein die Nichtwollenden. Das sind die, deren eigenes Interesse ihnen höher steht als das der Totalität, als das des Staates, und die eben darum von *Tsêng-tsè* selbstsüchtig und „nicht-human“ genannt werden. Solche Männer aber, die nur Interessen verfolgen, die dem Staatsorganismus und dem Humanismus widersprechen, Interessen, die nur weit über den Grenzbergen Anerken-

nung finden, solche Männer werden, wenn sie klug sind, von selbst da optiren, wo ihre Ansicht, ihr Gefühl sie hinweist, nicht aber in dem Staat, dessen Fundament der Humanismus, dessen Säulen die Rechtschaffenheit, dessen Wölbung die Wahrheit ist.

Und wenn sie nicht freiwillig das Feld räumen? Dann tritt ein, was *Tsêng-tsè* so treffend S. 320 sagt:

„Der wahrhaft Humane, d. i. der, welcher der ganzen Menschheit wohlwill, verstösst solche, treibt sie fort über die Grenzen des Reichs zu den Fremdlingen, gestattet ihnen nicht länger in dem Reich zu bleiben, das durch wahren Humanismus beglückt und ein gesegnetes werden soll.“

Bei solcher Läuterung, solcher Erziehung, solchem Hinstreben zum Wahren, Guten und Schönen, solchem Fernhalten von List und Falschheit, bei solcher Kraft und Energie, solcher Macht und Grösse, bei solcher offenkundigen Liebe zu all den Seinen, ist's undenkbar, dass die, welche die Seinen sind und sein wollen, nicht die Rechtlichkeit und Treue gegen den König beachten und bewahren werden.

Dann ist's undenkbar, dass nicht jedes Unternehmen solchem König glücken sollte; undenkbar, dass nicht alle Staatsgeschäfte vortrefflich von statten gehen; undenkbar, dass bei solchem Fürsten und solchem Volke nicht der Reichthum der königlichen Schatzkammern gleichbedeutend ist mit dem Reichthum, dem Wohlstand des Volkes.

Wenn nun ein einsichtiges Volk weiss, dass die Steuern, die erhoben werden, nur in seinem eigenen Interesse verwendet werden, dass von einem Steuerdruck, einer Steuerschraube nicht die Rede ist, dass es nicht gilt, das Volk zu bedrücken, um den Machthaber in Ueberfluss schwelgen zu lassen, sondern im Gegentheil das Volk fühlt und sieht, dass es der Landesvater durch-

aus unter seiner Würde hält, für sich Nutzen aus den Einkünften zu ziehen, dass er nur auf gerechte Vertheilung der Lasten und Abgaben bedacht ist, dann wird das Volk fleissig und betriebsam sein und freudig seine Beiträge geben.

Und dies Kennzeichen des weisen Fürsten, dass er es nämlich gänzlich unter seiner Würde halte, bei den zu erhebenden Einkünften an seinen eigenen Nutzen zu denken, führt *Tsêng-tsè* jetzt an, indem er den Ausspruch eines frühern hohen Beamten — *Mùng hién-tsè*, des Fürstenthums *Lú* reproducirt.

§. 21. Wer vierspännig fährt, hält es ganz unter seiner Würde, Hühner und Ferkel aufzuziehen, um für sich einen armseligen Nutzen daraus zu gewinnen.

Die Familien, die bei ihren Festen Eis verwenden, halten es ganz unter ihrer Würde, Rinder und Schafe aufzuziehen, um für sich einen kleinen Nutzen daraus zu gewinnen.

Und die Familien, die im Kriegsfall hundert Quadrigas zu stellen haben (die fürstlichen Familien), sollten es ebenso unter ihrer Würde finden, gierige Beamte zu unterhalten, die nur darauf erpicht sind, die Steuern zu erschweren und das Volk zu bedrücken, um den Staats- und Hausschatz zu bereichern. Besser noch, der Fürst hat statt habgieriger Beamten, die auf Kosten des Volkes sich und ihm Reichthümer anhäufen — diebische Beamte, —

die den Schatz des Herrn berauben, dafür aber das Volk unberaubt lassen.

Das heisst, diejenigen, die ein Reich zu regieren haben, sollen ihren Reichthum nicht in dem Vorthail finden, den sie sich auf Kosten ihrer Unterthanen verschaffen, sondern die uneigennützigte Rechtlichkeit, die Gerechtigkeit, das gleiche Wohlwollen gegen Alle, das sei ihr Reichthum.

BEMERKUNGEN.

Intorzetta hält diese Bemerkungen des *Mùng-hiën-tsè* für sehr schön und der Unsterblichkeit im höchsten Grade werth.

Dem deutschen Leser mögen sie zu drastisch vorkommen, berücksichtigt man aber Zeit, Ort und alle Verhältnisse, unter denen sie gesagt wurden, dann wird auch die rauhe und harte Hülle uns nicht abhalten, den Inhalt schön und gedankenreich zu finden.

Mùng-hiën-tsè lebte zu einer Zeit, als China in kleine Reiche zerspalten war, in welcher an den Höfen dieser kleinen Fürsten Corruption herrschte, und diese nur darauf bedacht waren, sich zu bereichern; zu einer Zeit, in welcher die Völker unter der drückenden Steuerlast habgieriger Beamten seufzten, die Tugend der alten Zeit verschwunden und ein rechtschaffener höherer Beamter eine Seltenheit, eine grosse Ausnahme war.

Eine solche rühmliche Ausnahme in jenen traurigen Zeiten war nun *Mùng-hiën-tsè* selbst. Zu seiner Rechtschaffenheit und Uneigennützigkeit gesellte sich noch der Muth — der Corruption seiner Zeit entgegenzu-

treten und seinem eigenen Landesherrn Vorstellungen zu machen.

Er war *Tá-fū*, d. i., allgemein ausgedrückt, sehr hoher Beamter, etwa Gouverneur der Provinz oder mit andern Worten einer von denen, die oben in der ersten Kategorie als solche genannt sind, die vierspännig fahren dürfen.

Dadurch wird der Inhalt verständlich. Es ist gleichsam, als ob er sagen wollte:

„Sowie ich es in meiner Stellung unter meiner Würde finde, eine Heerde von Hühnern oder Ferkeln zu halten, um mich dadurch bereichern zu lassen, so, oder noch viel mehr solltest Du erhabener Fürst es unter Deiner Würde finden, eine Beamtenkategorie (oder dem Obigen parallel derb ausgedrückt — eine Heerde von Beamten —) zu halten, die das Volk bedrücken, um Dich zu bereichern. Es ist noch keineswegs so schlimm, wenn Du Beamte hast, die Dich berauben, als wenn Du durch dieselben bereichert werden solltest auf Kosten des Volkes; denn der Fürst, dem Gott ein Reich gab, soll seinen Unterthanen gerecht werden, sie beglücken, aber nicht bedrücken. Die uneigennützigste Rechtschaffenheit, die Gerechtigkeit und die Liebe des Fürsten, die die Rechtschaffenheit, Liebe und Treue des Volkes erzeugt, die macht Fürst und Volk reich, nicht aber die Bedrückung und Uebervortheilung.“

Und wiederum findet sich in *Laò-tsè's Taó-tě-k'ing* eine Stelle, die ganz denselben Gedanken ausspricht. Es ist das 66. Kapitel, welches lautet:

„Wer seine Höhe behaupten will über dem Volke, der darf dieses keinen Druck von oben fühlen lassen; wer seinen Vorrang vor dem Volke behaupten will, der darf dieses nicht kränken und knechten, sondern muss ihm wohlthun in jeder Weise.

Dann wird die Welt ihm zujauchzen, wird glücklich und froh sein, ihn lieben, ehren und hochschätzen und ihn auch bei keiner Gelegenheit im Stich lassen.

Und da er ja keine Veranlassung zu Unruhen und Streitigkeiten gibt, so wird die Welt in Frieden leben und nirgends auf Erden wird Kampf und Unruhe sein.“

Und so kommen denn die beiden grossen Philosophen und Theologen — Confucius und *Laò-tsè*, im höchsten Endresultat überein, und definiren übereinstimmend, dass der gottesfürchtige und durch und durch rechtschaffene Fürst durch seine Gottinnigkeit und seine Tugend im Stande ist, für die Welt das höchste Gut — Glückseligkeit und Friede auf Erden zu erringen.

Tsêng-tsè aber endigt hier nicht, und das darf er auch nicht thun, will er bis zum Ende consequent, will er sich selbst gleichbleiben. Er hat durchweg im ganzen Werke die Gegensätze hervorgehoben, d. h. er hat sich nicht begnügt, einseitig die Tugend, die Religiosität, das Vereintsein mit dem Höchsten, die Liebe zum Volk, das Heranziehen und Bevorzugen der Rechtschaffenen etc. als das, was sein soll, als das Richtige und Normale darzustellen, sondern auch durchweg die schädlichen Folgen erörtert, die aus der Umkehr oder der Vernachlässigung jener Gebote entstehen, und so musste dies, das Darstellen des Gegensatzes, auch hier geschehen.

Aber eine weit grössere Tiefe, als ein blosses Aufführen der Gegensätze, ist aus dem Schlusse bei einiger Beachtung zu erkennen:

Vergleichen wir nur den vorigen Paragraphen, wonach es ganz unter der Würde des Fürsten gefunden wurde, Beamte zu haben, die das Volk drücken, mit dem 14. Paragraphen, S. 320, wo gesagt wurde, dass nur der humane Fürst, der die Menschen zu beurtheilen versteht, den ränkevollen, habsüchtigen, untugendhaften

Minister nicht nur aus seiner Nähe, sondern weit weg verbannt, so erhalten wir das Resultat, das *Tsêng-tsè* im folgenden Endkapitel in gehaltvoller Weise ausspricht:

§. 22. Wenn aber die Regierenden doch nur darauf sinnen, sich Reichthum zu verschaffen, so hat dies sicherlich seinen Grund darin, dass niederträchtige und charakterlose Persönlichkeiten aus ihrer Umgebung ihnen vorspiegeln, dass dieses gut und recht sei.

Niedrigdenkende und charakterlose Menschen aber im Staatsdienst zu verwenden, das muss eben des Himmels Zorn und des Volkes Unwillen, beides in eins vereint und im höchsten Grade herbeiführen.

Und wenn es dahin gekommen ist, dann nützen auch alle guten Rathgeber nichts mehr; denn wie sollen diese im Stande sein, das Unglück, das schon hereingebrochen, noch abwenden zu können.

Das heisst: Diejenigen, die das Reich zu regieren haben, sollen ihren Reichthum nicht in dem Vortheile suchen, den sie sich auf Kosten ihrer Unterthanen verschaffen, sondern die uneigennützigte Rechtlichkeit, die Gerechtigkeit, das gleiche Wohlwollen gegen das ganze Volk, das sei ihr Reichthum.

BEMERKUNGEN.

Hier sehen wir im Zusammenhang mit den vorhergehenden, selbst mit den ersten Kapiteln, da *Tsêng-tsè* in höchst einsichtsvoller Weise Schritt für Schritt weiter gegangen ist und Stein für Stein zum Bau des schönen Werkes aufgelegt hat, — dass der Fürst, auch wenn er selbst nicht daran denkt, das Volk zu bedrücken, sondern das Beste desselben im Auge hat, dennoch das Volk, das Reich, sich selbst dem Untergange weihet, wenn er nicht human im höchsten Sinne des Wortes ist, d. h. wenn er nicht die himmlische Tugend im glänzendsten Lichte sich zu eigen gemacht hat. Der Besitz der himmlischen Tugend aber schliesst ein die höchste Intelligenz, die grösste Begabung, die ausserordentlichste Menschenkenntniss und die richtigste Beurtheilungsgabe, denn §. 14 sagt:

„Nur der wahrhaft humane Mensch besitzt ein richtiges und unparteiisches Urtheil über die Menschen, und ist demnach befähigt, die seiner Liebe Würdigen zu erheben und heranzuziehen, die Unwürdigen zu verstossen.“

Was hülfe es dem Fürsten, wenn er auch selbst gern das Gute wollte, wenn er von Ministern umgeben ist, die ränkevoll, hinterlistig, falsch und boshaft sind und die das Volk bedrücken? Er verstosse solche bis über die Grenzen des Reichs. Ja, aber doch nur dann, wenn er ihre Ränke durchschaut, ihre Kunstgriffe erkannt, ihre Falschheit und Heuchelei aufgedeckt hat. Und das ist auch für einen seelenguten, frommen, wohlmeinenden Fürsten nicht allzu leicht, es ist nur dem wahrhaft humanen im höchsten, obigen Sinne möglich.

Daraus folgt denn mit zwingender Evidenz ein schöner überzeugender Schluss: Dort, wo ein Land glücklich und segensreich gedeiht, dort ist sein König gleich

dem Ideal, das Confucius in dem überaus schönen Original der vorliegenden Uebersetzung ins Leben zu führen versucht hat. Das heisst, solcher König ist human in der füllereichen Bedeutung, die der Humanität hier gegeben wurde, er ist ein Vater seines Volkes, eins mit seinem Gott, voll himmlischer Tugend und Intelligenz!

Denn wollte auch jemand aufstehen und sagen, es werde ihm das Regieren leicht gemacht durch die Intelligenz, Rechtschaffenheit und Kraft seiner Minister, so sagt dagegen dieses Schlusskapitel in überzeugender Weise:

„Wer war es, der sie erwählte, wer war es, der sie dem Reich erhielt, wer leitete ihr Zusammenwirken, wer hörte auf die Stimme des Volkes und änderte, wo eine Aenderung geboten war, wer stärkte ihren Muth täglich aufs neue und kräftigte sie durch seine hohe Kraft?

Der gewaltige und kräftige, der tugendhafte, der humane König!

Wohl dem Lande, dem solcher König lang erhalten bleibt. Wohl dem König, des Reichthum die Gerechtigkeit und die Liebe seines Volkes ist.“

Schluss. Vorstehendes ist der Explication 10. Kapitel, worin erklärt wird, dass der Weltfrieden, die dauernde irdische Glückseligkeit durch die gute Regierung des Reichs herbeigeführt wird.

Die ganze Explication enthält demnach zehn Kapitel.

Die vier ersten Kapitel geben zunächst Aufschluss über den Inhalt des Hauptkapitels (*Khòng-tsè's* eigene Worte enthaltend) im allgemeinen, eine Totalübersicht, und deuten auf den Endzweck hin, während die sechs folgenden Kapitel eine ausführlichere Erklärung der einzelnen Theile jenes Werkes geben.

Im 5. Kapitel wird die hochwichtige Begriffsbestimmung der glänzend reinen Tugend, der *míngschén*, die zum höchsten Gute führt, erläutert.

Im 6. Kapitel wird ausgeführt, dass das Grundforderniss die Rectification seines Selbst und das innerliche durchaus „Wahrsein“ — *tchhîng* — der Anfang aller Erkenntniss sei.

Und um so mehr müsse man mit aller Energie dahin streben, diese zu erreichen, weil man beim Studium des Inhalts unmöglich hoffen dürfe, diesen auch nur annähernd zu erfassen, wenn man jene vernachlässigt habe.

RAL - 495
Buchbinderel
SCHWAB
München

Plaenckner, Reinhold von. / Kong, Qiu, / Kong, Qiu,

Tá-Hi die erhabene Wissenschaft

Leipzig 1875

A.or. 5220 h

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11312516-6